

भारतीय दर्शन क इतिहास (artiya ars an a lti as)

भाग-२

लेखक

डॉ० एस० एन० दासगुप्त

अनुवादक

श्री एम० पी० व्यास



रा.स.। हिन्दी ग्रन्थ कादमी, — पुर—

शिक्षा तथा समाज-कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार की विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रन्थ
निर्माण योजना के अन्तर्गत राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम संस्करण-१९७३

मूल्य-२० ००

प्रकाशक

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,

ए-२६/२, विद्यालय मार्ग, तिलक नगर,

जयपुर-४

स्तावना

भारत की स्वतन्त्रता के बाद इसकी राष्ट्रभाषा को विश्वविद्यालय शिक्षा के माध्यम के रूप में प्रतिष्ठित करने का प्रश्न राष्ट्र के सम्मुख था। किन्तु हिन्दी में इस प्रयोजन के लिए अपेक्षित उपयुक्त पाठ्य पुस्तकें उपलब्ध नहीं होने से यह माध्यम-परिवर्तन नहीं किया जा सकता था। परिणामतः भारत सरकार ने इस न्यूनता के निवारण के लिए 'वैज्ञानिक तथा पारिभाषिक शब्दावली आयोग' की स्थापना की थी। इसी योजना के अन्तर्गत १९६९ में पाँच हिन्दी भाषी प्रदेशों में ग्रन्थ अकादमियों की स्थापना की गयी।

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी हिन्दी में विश्वविद्यालय स्तर के उत्कृष्ट ग्रन्थ-निर्माण में राजस्थान के प्रतिष्ठित विद्वानों तथा अध्यापकों का सहयोग प्राप्त कर रही है और मानविकी तथा विज्ञान के प्रायः सभी क्षेत्रों में उत्कृष्ट पाठ्य-ग्रन्थों का निर्माण करवा रही है। अकादमी चतुर्थ पञ्चवर्षीय योजना के अन्त तक तीन सौ से अधिक ग्रन्थ प्रकाशित कर सकेगी, ऐसी हम आशा करते हैं।

प्रस्तुत पुस्तक इसी क्रम में तैयार करवायी गयी है। हमें आशा है कि यह अपने विषय में उत्कृष्ट योगदान करेगी। इस पुस्तक की परीक्षा के लिए अकादमी डॉ. नारायण शास्त्री द्रविड अध्यक्ष, दर्शन विभाग, नागपुर विश्वविद्यालय, नागपुर के प्रति आभारी है।

चंदनमल वैद
अध्यक्ष

गौरीशंकर सत्येन्द्र
निदेशक

विषय-सूची

अध्याय-१

शांकर वेदान्त सम्प्रदाय (क्र :)

	पृष्ठ
१. जगत्-प्रतीति	१
२ बौद्ध दर्शन एवं वेदान्त में विचार तथा उसका विषय	१२
३ शांकर द्वारा वेदान्त का पक्षपोषण, बादरायण एवं मतुप्रपञ्च का दर्शन	३४
४ वेदान्ताचार्य एवं शिष्य	४३
५ वेदान्त का आत्म-विचार एवं बौद्ध अनात्मवाद का सिद्धान्त	५४
६. वेदान्ती ससृति विज्ञान	६६
७ शांकर एवं उनके सम्प्रदाय	७३
८ मंडन, सुरेश्वर एवं विश्वरूप	७७
९. मंडन (८०० ई० प०)	८१
१० सुरेश्वर (८०० ई० प०)	८४
११ पद्मपाद (८२० ई० प०)	८८
१२ वाचस्पति मिश्र (८४० ई० प०)	१०२
१३ सर्वज्ञात्म मुनि (९०० ई० प०)	१०६
१४ आनन्दबोध यति	११०
१५. महा-विद्या एवं तार्किक युक्तिसंगतता का विकास	११३
१६ श्री हर्ष (ईसवी सन् ११५०) का वेदान्ती द्वन्द्ववाद	११६
१७ विभिन्न कोटियों तथा प्रत्ययों के प्रति द्वन्द्ववाद का व्यवहार	१२७
१८ शांकर वेदान्त के प्रत्ययों की चित्सुख द्वारा प्रस्तुत व्याख्याएँ	१४१
१९ नागार्जुन का तर्क एवं वेदान्त-तर्क विवेचन	१५७
२० वेदान्त तत्त्व-विवेचन के अप्रणियों के रूप में शान्तरक्षित एवं कमलशील (७६० ई० प०) का तार्किक आलोचन	१६५
२१ शांकर एवं आनन्दज्ञान का तत्त्व विवेचन	१८२
२२ 'प्रकटार्थ विवरण' का दर्शन	१८८
२३. विमुक्तात्मा (१२०० ई० प०)	१९०
२४ रामाद्वय (१३०० ई० प०)	१९६
२५ विद्यारण्य (ई० प० १३५०)	२०६
२६ नृसिंहाश्रम मुनि (ई० प० १५००)	२०८

२७ अप्य दीक्षित (ई० प० १५५०)	२०६
२८ प्रकाशानन्द (१५५०-१६०० ई० प०)	२१२
२९ मधुसूदन सरस्वती (ई० प० १५००)	२१६

अध्याय-२

योग वाशिष्ठ दर्शन

१ परम तत्व	२२४
२ उत्पत्ति	२२६
३ कर्म, मनस् एव पदार्थ	२२८
४ जगत्-प्रपञ्च	२३१
५ कर्तृत्व एव जगत्-प्रपञ्च की माया	२३३
६ जीवनमुक्त के सोपान	२३५
७ पौरुष शक्ति	२४३
८ प्राण एव उसका यम	२४६
९ प्रगति के सोपान	२५३
१० सदाचार की विधियाँ	२५६
११ योग-वाशिष्ठ शाकर-वेदान्त एव बौद्ध विज्ञानवाद	२५७

अध्याय-३

चिकित्सा शास्त्राओ का विवेचन

१ आयुर्वेद और अथर्ववेद	२६२
२ अथर्ववेद और आयुर्वेद में अस्थियाँ	२७३
३ अथर्ववेद और आयुर्वेद में शरीर के अवयव	२८०
४ अथर्ववेद में औषध प्रयोग	२८६
५ गर्भ और सूक्ष्म शरीर	२९६
६ गर्भ वृद्धि	३०८
७ वृद्धि और व्याधियाँ	३१५
८ वायु, पित्त और कफ	३२१
९ शीर्ष और हृदय	३३६
१० रक्त परिवहन और नाडी संस्थान	३४१
११ तान्त्रिक नाडी संस्थान	३५१
१२ रस और उनके रसायन का सिद्धान्त	३५५

१३. तर्क सबधी विवेचना और सैद्धान्तिक विवाद सबधी सज्ञाएँ	३७१
१४. क्या तर्कशास्त्र आयुर्वेदीय चिकित्सको के समाषण से उद्भूत है ?	३८३
१५. आयुर्वेदीय आचारशास्त्र	४०३
१६. चरक-सहिता में कर्म के स्रोत	४१३
१७. चरक में हितायु	४१६
१८. आयुर्वेद-साहित्य	४२३

अध्याय-४ भगवद्गीता दर्शन

१. गीता साहित्य	४३७
२. गीता और योग	४४२
३. गीता में साख्य और योग	४५३
४. गीता में साख्य दर्शन	४५८
५. अव्यक्त और ब्रह्मा	४६६
६. गीता में यज्ञो का निरूपण	४७३
७. गीता में इन्द्रिय-निग्रह	४८१
८. गीता का नीतिशास्त्र एव बौद्ध नीतिशास्त्र	४८६
९. कर्म-विश्लेषण	५०५
१०. मरणोपरान्त जीवन	५०७
११. ईश्वर एव मनुष्य	५१३
१२. विष्णु, वासुदेव एव कृष्ण	५२४
१३. भागवत् एव भगवद्गीता	५३३

शांकर वेदान्त सम्प्रदाय (कृमशः)

शांकर-वेदान्त के सम्प्रदाय का वर्णन पूर्वाध्याय में साधारण हेतुओं के लिए पर्याप्त माना जा सकता है। परन्तु इस मत की प्रतिष्ठा होने तथा अत्यधिक लोगों की इसमें रुचि होने के कारण मुझे बताया गया कि इसका कुछ अधिक विस्तृत अध्ययन अभीष्ट होगा। ऐसे सुझाव के लिए अतिरिक्त औचित्य इस शोचनीय तथ्य में मिलता है कि यद्यपि इस देश एवं यूरोप में कई मौलिक एवं अधिकचरे ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं फिर भी यूरोप अथवा एशिया की किसी भी आधुनिक भाषा में इस दर्शन का कोई व्यवस्थित अध्ययन नहीं मिलता जो इस मत के महान् विचारको द्वारा प्रणीत ग्रन्थों पर आधारित है और जिसने शंकर का अनुसरण करते हुए विद्वत्तापूर्वक अपने मत का विकास किया। भारतीय दर्शन के इतिहास के इस अध्याय के अपेक्षाकृत छोटे क्षेत्र में इस प्रकार की मांग को पर्याप्त मात्रा में पूर्ण करने की आशा नहीं की जा सकती, परन्तु फिर भी कुछ विस्तृत अध्ययन-सामग्री क्षम्य होगी यद्यपि इससे ग्रन्थ की सामान्य रूपरेखा में किञ्चिन्मात्र विघ्न पड़ेगा।

जगत्-प्रतीति

उपनिषदों में, अर्थात् वेदान्त में, ईश्वरवाद, सर्वेश्वरवाद, आत्मा की परम सत्ता, सृष्टि-रचना आदि के सबंध में विभिन्न विचारधाराओं का समावेश है। जिन टीकाकारों ने शंकर के पूर्ववर्ती उपनिषद्-भाष्य लिखे एवं उनमें एकरूप व्यवस्थित रुढ़िवादी दर्शन के अस्तित्व में विश्वास के आधार पर उनका भाष्य करने का प्रयत्न किया, उनके वे ग्रन्थ आजकल लुप्तप्राय हैं और उनके विषय में जो कुछ भी हम जान पाते हैं वह उपलब्ध अल्प उल्लेखों से ही प्राप्त है। उदाहरणार्थ, मर्तृप्रपञ्च को ले, जिन्होंने ब्रह्म से जगत् एवं जीवात्माओं की वास्तविक उत्पत्ति मानकर 'वृहदारण्यक' उपनिषद् की यथार्थवादी व्याख्या करने का प्रयत्न किया है।^१

^१ प्रो० हिरियन्ना ने शंकर एवं उनके टीकाकार आनन्दज्ञान तथा सुरेश्वर-रचित वार्तिक के लेखों में से मर्तृप्रपञ्च के अग्र १६२४ में मद्रास में तृतीय प्राच्य परिषद् में पठित एक लेख के अंतर्गत एकत्रित किए थे, जो १६२५ में मद्रास में छपे।

शकर ने अपने चिन्तकों से इस मत को उत्तराधिकार में प्राप्त किया था कि उपनिषद् हमें एक सगत तथा व्यवस्थित दर्शन का उपदेश देते हैं परन्तु गौडपाद के प्रभाव में होने के कारण उनका इस दर्शन के स्वरूप के बारे में इन लोगों से मतभेद नहीं था। इस दर्शन का उन्होंने उपनिषद् एवं ब्रह्मसूत्रों पर अपने सम्पूर्ण भाष्यों में विस्तृत रूप से प्रतिपादन किया है।

जैसा कि पूर्वाध्याय में कहा जा चुका है कि शकर का मुख्य प्रतिपादित विषय यह है कि केवल ब्रह्म ही एक परम सत्ता है एवं अन्य सब मिथ्या हैं। वह इस बात को सिद्ध करना चाहते थे कि इस दर्शन की शिक्षा उपनिषदों में दी गई है, परन्तु उपनिषदों में कई ऐसे स्थल हैं जिनका मुख्य विषय स्पष्टतया द्वैतात्मक एवं ईश्वरवादी है, एवं किसी भी भाषा-चानुर्य द्वारा विश्वासप्रद रूप से यह नहीं सिद्ध किया जा सकता कि इनके अर्थ शकर के शास्त्रीय मत की पुष्टि करते हैं। अतः शकर व्यावहारिक दृष्टि एवं पारमार्थिक दृष्टि में भेद प्रस्तुत करते हैं एवं उपनिषदों की व्याख्या इस कल्पना पर करते हैं कि उनमें कई अंश ऐसे हैं जो शुद्ध दार्शनिक दृष्टि से ही वस्तुओं का वर्णन करते हैं जबकि अन्य कई ऐसे अंश भी हैं जो वस्तुओं का वास्तविक जगत्, वास्तविक जीवात्मा एवं वास्तविक सृष्टिकर्ता के रूप में ईश्वर का केवल व्यावहारिक द्वैतात्मक दृष्टि से ही उल्लेख करते हैं। व्याख्या की यह पद्धति शकर ने न केवल उपनिषदों पर लिखे अपने भाष्य में, अपितु ब्रह्मसूत्र के अपने भाष्य में भी अपनाई है। केवल सूत्रों की परीक्षा करने पर मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि ब्रह्मसूत्र भी शकर के दार्शनिक सिद्धान्त की पुष्टि नहीं करते हैं अपितु कुछ सूत्र ऐसे भी हैं जिनकी व्याख्या स्वयं शकर ने द्वैतात्मक ढंग से की है। उन्हें कभी भी वस्तुगत व्याख्या में फँस जाने का डर नहीं था, क्योंकि उनके लिए इस कठिनाई से यह कहकर बाहर निकलना अत्यन्त मुगम था कि सूत्रों अथवा उपनिषद्-स्थलों में उपलब्ध वस्तुगत विचार वस्तु-जगत् का व्यावहारिक दृष्टि से अनुमान मात्र है। यद्यपि स्वयं शकर के कथनों के आधार पर एवं उनके उत्तर टीकाकारों तथा उनके अन्य मतानुयायियों के आधार पर शाकर-दर्शन के अर्थ तथा प्रभाव के बारे में कोई सशय नहीं हो सकता फिर भी कम से कम एक भारतीय लेखक ने शाकर-दर्शन को यथार्थवादी सिद्ध करने का प्रयत्न किया है।^१ कट्टर बौद्ध विज्ञानवादियों अथवा तथाकथित गून्धवादियों की आलोचना करते समय स्वयं उनकी स्वीकृति से यह सिद्ध होता है कि उनके दर्शन में कुछ वस्तुवाद की मात्रा है। सामान्य रूप से मैं इस बात की पहले ही विवेचना कर चुका हूँ कि शकर के परवर्ती अनुयायियों द्वारा व्याख्यात शाकर-वेदान्त की दृष्टि से वेदान्त के अनुसार

^१ कलकत्ता विश्वविद्यालय प्रेस द्वारा १९२४ में मुद्रित क० विद्यारत्न द्वारा लिखित अद्वैत-दर्शन।

किस अर्थ में जगत् माया है। परन्तु वर्तमान विभाग में मैं स्वयं शकर के एवं उनके कुछेक महत्वपूर्ण अनुयायियों के माया के स्वरूप के विषय में विवेचन करना चाहता हूँ। यह शाकर-दर्शन का अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है और इसकी विस्तृत विवेचना करने की आवश्यकता है।

परन्तु उपरोक्त विषय की विवेचना करने के पूर्व मेरा ध्यान स्वभावतः बौद्ध विज्ञानवाद एवं तयाकथित बौद्ध-शून्यवाद के मत की ओर जाता है एवं यह उचित प्रतीत होता है कि शकर के माया-सिद्धान्त का विवेचन उनके पूर्व के बौद्ध-दर्शन के भ्रांति के सिद्धान्त के सदृश में किया जाए। यदि नागार्जुन और चन्द्रकीर्ति के शून्यवाद को लें तो हमें ज्ञात होगा कि उन्होंने भी सृष्टि-सत्य और परम सत्य में विभेद किया है। इस प्रकार नागार्जुन माध्यमिक सूत्रों में कहते हैं कि बौद्ध अपने दर्शन की शिक्षा दो प्रकार के सत्य अर्थात् सृष्टि सत्य (अविद्या से आच्छन्न और सर्व-साधारण की पूर्व कल्पनाओं एवं निर्णयों पर आधारित सत्य) एवं परमार्थ सत्य (निर्विशेष और परमसत्य) के आधार पर देते हैं।^१ 'सृष्टि' शब्द का शाब्दिक अर्थ 'सीमित' है। चन्द्रकीर्ति स्रवृत्ति का अर्थ 'सब ओर से बन्द' बताकर कहते हैं कि यहाँ 'स्रवृत्ति' शब्द का अर्थ अज्ञान ही है क्योंकि वह सम्पूर्ण वस्तुओं के सत्य को ढक लेता है।^२ इस अर्थ में कार्य-कारणात्मक हमारे अनुभवों का सम्पूर्ण जगत् जिसका हम प्रत्यक्षीकरण करते हैं एवं जिसके बारे में हम बोलते हैं वह अज्ञान द्वारा आच्छादित प्रतीति को हमारे समक्ष उपस्थित करता है। इस जगत् का लौकिक अनुभव में वाघ नहीं होता परन्तु चूँकि इस जगत् की प्रत्येक सत्ता अन्य वस्तुओं अथवा सत्ताओं से उत्पन्न होती है एवं वे पुनः किन्हीं अन्य सत्ताओं द्वारा उत्पन्न होती हैं तथा चूँकि उनमें से प्रत्येक की प्रकृति को उन्हें उत्पन्न करने वाली अथवा जिनसे वे उद्भूत हुई है उन अन्य सत्ताओं के बिना और इन सत्ताओं के अन्य कारणों को जाने बिना निर्धारित नहीं कर सकते, अतः वर्तमान रूप में स्थित किसी वस्तु के स्वभाव के बारे में निश्चित तौर पर कुछ भी कहना सम्भव नहीं है। वस्तुएँ हमें कई सत्ताओं के मिश्रण के फल

^१ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना । लोक स्रवृत्ति सत्यं च, सत्यं च परमार्थतः ।

—माध्यमिक सूत्र २४ न पेज ४६२, बी० बी० सम्करण ।

^२ अज्ञानं हि समवात् सर्वं पदार्थं तत्वावच्छादनात् स्रवृत्तिरित्युच्यते । वही पर चन्द्रकीर्ति 'स्रवृत्ति' शब्द के दो अन्य अर्थ बताते हैं जो उसकी व्युत्पत्ति से स्रवृत्ति प्रतीत नहीं होते। स्रवृत्ति का प्रथम अर्थ 'प्रतीत्य समुत्पाद' है तथा द्वितीय अर्थ लौकिक जगत् से है जो बाणी एवं भाषा द्वारा स्रवृत्ति होता है तथा जिसमें ज्ञाता एवं ज्ञेय के भेद निहित हैं—स्रवृत्ति सकेतो लोकव्यवहार, स च अमिधानामिवेय-ज्ञान-ज्ञेयादिलक्षण ।

जगत् शून्यमात्र नहीं है। इस प्रकार परमार्थ के साथ-साथ सापेक्ष लोक सवृत्ति-सत्य भी है। इसके अतिरिक्त सवेदनात्मक भ्रम, विभ्रम आदि भी होते हैं जिनका सामान्य अनुभवो में बाध (अलोक-सवृत्त अथवा मिथ्या-सवृत्त) होता है तथा जो शश-शृंग की तरह विद्यमान मात्र हैं। जगत्-प्रतीति में अन्तर्भूत विपर्यास चार प्रकार के माने जाते हैं, यथा, क्षणिक को स्थाई समझना, दुःखद को सुखद समझना, अपवित्र को पवित्र समझना तथा आत्मरहित को सात्म समझना।^१ यह विपर्यास अविद्या के कारण होता है। चन्द्रकीर्ति के द्वारा आर्य-दृढाशय-परिपृच्छा से उद्धृत अंश में यह कहा है कि जिस प्रकार कोई मनुष्य अपने को स्वप्न में राजा की वधू के साथ रात्रि व्यतीत करता हुआ देखता है एवं एकाएक यह अनुभव करके कि लोगो ने उसको देख लिया है, अपनी जान की रक्षा-हेतु दौड़ता है (इस प्रकार किसी स्त्री की अनुपस्थिति में भी उसका प्रत्यक्षीकरण करना) उसी प्रकार हम भी किसी जगत्-प्रतीति के न होते हुए भी उसके नानारूपों के प्रत्यक्ष होने की घोषणा करने के विपर्यास में सदा गिरते चले जा रहे हैं।^२

विपर्यास की ऐसी उपमाएँ स्वभावतः इस कल्पना को जन्म देती हैं कि कोई ऐसा सत् अवश्य होना चाहिए जिसे किसी अन्य वस्तु के रूप में ग्रहण करने की भूल होती है, परन्तु जैसाकि पहले कहा जा चुका है, बौद्धो ने इस तथ्य पर जल दिया है कि स्वप्न में भ्रमात्मक प्रतीतियाँ हमारे द्वारा पूर्वानुभूत वस्तुगत दृश्यों के रूप में निस्सन्देह वस्तु-गतरूप से ज्ञात थीं, ये ऐसे अनुभव हैं जिनकी हमें प्रतीति होती है यद्यपि वस्तुतः कोई ऐसा सत् नहीं होता जिस पर उन प्रतीतियों का अध्यास अथवा आरोपण हो। इस बात पर ही शंकर का उनसे मतभेद था। इस प्रकार ब्रह्मसूत्र पर लिखे गए अपने भाष्य की प्रस्तावना में वह कहते हैं कि सम्पूर्ण भ्रान्त प्रत्यक्ष का सार यह है कि एक विषय के स्थान पर दूसरे विषय को ग्रहण करने की इसमें भूल होती है एवं एक विषय के गुण, लक्षण और विशेषताएँ दूसरे विषय के गुण, लक्षण और विशेषताएँ समझे जाते हैं। स्मृत विम्ब के सदृश किसी वस्तु की किसी विषय में मिथ्या प्रतीति के रूप में भ्रम की परिभाषा की गई है। कुछ लोगो ने इसे 'एक वस्तु के सबध में दूसरे वस्तु के लक्षणों को मिथ्या-स्वीकृति कहकर समझाया है। अन्य लोग (स्मरण के लोप के

^१ इह चत्वारो विपर्यासा उच्यन्ते, तद्यथा प्रतिकक्षणविनाशिनि स्कधपचके यो नित्य इति ग्राह स विपर्यास ... दुखात्मकेस्कधपचके य सुख इति विपरीतो ग्राह सोऽपरो विपर्यास, ... शरीर अशुचि-स्वभाव तत्र यो शुचित्वेन ग्राह स विपर्यास. . . पच स्कध निरात्मक तस्मिन् य आत्मग्राह अनात्मनि आत्माभिनिवेश स विपर्यास । उसी स्थान पर चन्द्रकीर्ति की टीका २३ १३ इसकी तुलना योग-सूत्र २ ५ ।

^२ माध्यमिक-सूत्र २३ १३ पर चन्द्रकीर्ति की टीका ।

कारण) दो विषयों के (प्रत्यक्ष ज्ञान एवं पूर्वकाल में प्रत्यक्ष हुए विषय की स्मृति) विवेकाग्रह (अर्थात् भेद के ज्ञान के अभाव) को अध्यास कहते हैं। दूसरे लोगों के विचार में जब एक विषय में दूसरे विषय का मिथ्या-बोध होता है तो प्रथम वस्तु के विजातीय धर्मों से युक्त होने (विपरीतधर्मता) की कल्पना ही भ्रम है। परन्तु विश्लेषण के इन सब विभिन्न प्रकारों में भ्रम मूलतः एक विषय की अन्य विषयों के लक्षणों से युक्त मिथ्या प्रतीति के अतिरिक्त कुछ नहीं है। इसी प्रकार श्रुति में रजत का भान होता है अथवा एक चन्द्रमा में दो चन्द्रमा दिखाई देते हैं।^१ आगे चलकर शकर कहते हैं कि हमारी 'अह' वृत्ति के कारण प्रत्यगात्मा का अनुभव होता है एवं वह अपरोक्ष-अनुभूति है अतः उसकी अनुभूति पूर्णतः अविषयानुभव नहीं है जिसके फलस्वरूप सभ्यतः अनात्मा एवं उसके लक्षणों का प्रत्यगात्मा पर भ्रमात्मक रूप से अभ्यास होता है। प्रत्यात्मा पर अनात्मा एवं उसके लक्षणों के इस भ्रमात्मक अध्यास को अविद्या कहते हैं।

गौडपाद-कारिका १ १७ के अपने भाष्य में शकर कहते हैं कि जब रज्जु में सर्प का भ्रम हो जाता है तो वह सत्ता नहीं बल्कि मिथ्या अध्यास अथवा आभास मात्र है। रज्जु में सर्प की कल्पना से सर्प विद्यमान नहीं हो जाता, जो वाद में विवेक की प्राप्ति से अविद्यमान हो जाता है।^२ गौडपाद-कारिका पर लिखे हुए अपने भाष्य में शकर गौडपाद के मत को स्वीकार करते हुए कहते हैं कि व्यावहारिक जगत् स्वप्नवत् भ्रमात्मक है। स्वप्न मिथ्या होते हैं क्योंकि स्वप्न में मनुष्य को दूरस्थ स्थानों पर जाने का अनुभव भले ही हो परन्तु जाग्रत होने पर वह देखता है कि केवल कुछ क्षणों के लिए ही वह सोया था तथा वह अपने बिस्तर से एक कदम भी आगे नहीं चला है। अतः स्वप्नानुभव मिथ्या होते हैं क्योंकि जगदानुभव द्वारा उनका वाध होता है। परन्तु जाग्रदानुभव भी स्वप्नानुभव के सदृश होने के कारण मिथ्या है। दोनों प्रकार के अनुभवों में ज्ञाता एवं ज्ञेय का द्वैत विद्यमान होने के कारण दोनों मौलिक रूप से एक ही हैं, अतः दोनों में से यदि एक मिथ्या है तो अन्य भी मिथ्या होगा। सासारिक अनुभव भ्रम के अन्य सुविख्यात उदाहरणों—जैसे मृगतृष्णा के समान है। न आदि में इसकी विद्यमानता थी और न अन्त में इसकी विद्यमानता होगी अतः मध्य में भी इसकी विद्यमानता नहीं हो सकती। यह आक्षेप अग्राह्य है कि हमारे जाग्रद अवस्था के अनुभव व्यावहारिक हेतुओं की पूर्ति करते हैं अतः स्वप्नानुभव में अनुपलब्ध सत्य की

^१ ब्रह्मसूत्र पर शकर का अध्यास-भाष्य निर्णयसागर प्रेस, बम्बई १९०४।

^२ रज्ज्वा सर्पेव कल्पितत्वात् न तु स विद्यते न हि रज्ज्वा भ्रान्तिबुद्ध्या कल्पित सर्पों विद्यमानं मनो विवेकतो निवृत्तं, तथेद-प्रपञ्चाख्य मायामात्र । गौडपादकारिका १ १७ आनन्दाश्रम मिरीज।

व्यवहारवादी कसौटी उनसे सवद्ध है क्योंकि जगदानुभव की व्यवहारवादी कसौटियों का स्वप्नानुभव द्वारा बाध हो सकता है, जैसे कोई मनुष्य अत्युत्तम दावत के बाद भी यह स्वप्न देख सकता है कि वह कई दिनों से क्षुधातुर है। इस प्रकार हमारे मनस् का अन्तर्जगत् एव उसके अनुभव तथा बाह्य वास्तविक जगत् मिथ्या सृष्टि है।^१ परन्तु गौडपाद एव शकर का शून्यवादी बौद्धों से इस बात में मतभेद है कि उनके विचार में मिथ्या सृष्टि का भी सत्य में कुछ आधार होता है। यदि रज्जु में सर्प का भान होता है तो सर्प की मिथ्या सृष्टि का रज्जु की सत्यता में कुछ आधार होता है। मिथ्या सृष्टि एव मिथ्या भान (जैसे रज्जु में सर्प का भान एव शुक्ति में रजत का भान अथवा मृगतृष्णा) की उपलब्धि निरास्पद नहीं होती।^२ स्मरणीय है कि अन्योन्याश्रय होने के कारण एव स्वयं का कोई स्वभाव नहीं होने के कारण नागार्जुन ने समस्त प्रतीतियों के मिथ्यात्व को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। तर्क-विद्या के समस्त प्रतीतियों पर लागू होने के कारण कोई भी ऐसा विषय शेष नहीं रहता जो सापेक्ष और परस्पर आश्रित न हो अथवा जो स्वभावतः स्वतः प्रमाण हो तथा जो किसी अन्य विषय की अपेक्षा किए बिना स्वतः ही बुद्धिगम्य हो। समस्त प्रतीतियों की इस सापेक्षता एव पारस्परिक आश्रितता को ही नागार्जुन ने 'शून्यता' की सज्ञा दी है। अन्य किसी विषय के प्रसंग के बिना स्वतन्त्र रूप से किसी विषय को स्वीकार नहीं किया जा सकता, अतः किसी स्वयंसारभूत विषय की कल्पना नहीं की जा सकती। अतः समस्त प्रतीतियाँ केवल परस्पर आश्रित काल्पनिक सृष्टि ही हैं एव यही पारस्परिक आश्रितता ही उनके स्वभाव की सारहीनता को सिद्ध करती है। सत्य का कहीं भी कोई आधार नहीं है। प्रत्येक विषय सारहीन है। परन्तु न तो शकर एव न गौडपाद ने ही यह बताने का प्रयत्न किया है कि विचार, सवेग, ऐच्छिक क्रियाओं तथा बाह्य वस्तु-जगत् को अमात्मक प्रतीति क्यों माना जाय? उनकी मुख्य बात उनकी इस दृढोक्ति में निहित है कि स्वप्नानुभव की तरह समस्त प्रतीतियाँ अथवा अनुभव मिथ्या हैं। जगदानुभव के अपूर्ण सादृश्य का तर्क दिया गया है एव सम्पूर्ण विविध प्रतीतियों को मिथ्या बताया गया है। परन्तु इसके साथ ही इस बात को भी दृढतापूर्वक कहा गया है कि इस मिथ्या सृष्टि का कोई सत्य आधार होना चाहिए। विकारशील प्रतीतियों का कोई अविकारी आधार होना चाहिए जिस पर उनका अध्यास हो और यह आधार आत्मा अथवा ब्रह्म है जो एकमात्र नित्य, अविकारी एव सत् है। यह आत्मा विशुद्ध विज्ञप्ति-मात्र सत्ताद्वय रूप में स्थित है।^३ जिस प्रकार 'सर्प' की मिथ्या सृष्टि

^१ गौडपादकारिका २१-१२ पर शकर भाष्य।

^२ नहि निरास्पदा रज्जु-सर्प-मृगतृष्णादयः क्वचित् उपलभ्यन्ते।

उसी स्थान पर १-६।

^३ गौडपादकारिका २१७।

रज्जु के अर्थ में प्रतीत होती है, उसी प्रकार सम्पूर्ण ऐसे निर्णय 'मैं सुखी हूँ' 'मैं दुखी हूँ', 'मैं अज्ञानी हूँ', 'मैं जन्म लेता हूँ', 'मैं बृद्ध हूँ', 'मैं शरीर धारी हूँ', 'मैं प्रत्यक्षीकरण करता हूँ' आदि आत्मा से सबधित मिथ्या विशेषण है, वे सब मिथ्या, विकारशील एवं भ्रमात्मक विशेषण है एवं केवल आत्मा ही उपरोक्त सब प्रकार के निर्णयों में शाश्वत रहता है। ऐसे विशेषणों से आत्मा पूर्णतया भिन्न है, वह स्वयंप्रकाश एवं स्वयज्योति है जो स्वयं स्वयं स्वतन्त्र रूप से प्रकाशित होता है।

प्रतीत्यसमुत्पाद अर्थात् वस्तुओं की परस्पर निर्भरता की युक्ति का सहारा लेते हुए नागार्जुन ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि जगत् में ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जिसे अपनी वर्तमान अवस्था में किसी वस्तु का सार कहा जा सके, परन्तु वह मिथ्या काल्पनिक वस्तुओं की सृष्टि की प्रतीति के स्रोत की व्याख्या नहीं कर सके। सार-रहित परस्पर आश्रित घटनाओं की जगत्-प्रतीति किस प्रकार प्रकट हुई? शंकर ने तीक्ष्ण तर्क द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं किया कि जगत्-प्रतीति मिथ्या है। चूँकि उपनिषदों ने ब्रह्म को परम तत्त्व घोषित किया है अतः उन्होंने जगत् के मिथ्यात्व को सहजभाव से स्वीकार कर लिया। परन्तु प्रतीत्यात्मक जगत् किस प्रकार स्वयं को प्रकट करता है? ऐसा लगता है कि शंकर ने इस प्रश्न पर गम्भीरतापूर्वक विचार नहीं किया एवं केवल यही कहकर वे आगे बढ़ गए कि जगत्-प्रतीति अविद्या के कारण है। इसे न तो सत् और न असत् ही कहा जा सकता है, वह तो शुक्ति-रजत की तरह भ्रम है। परन्तु ब्रह्म-सूत्रों के प्रथम चार सूत्रों पर लिखे गए शंकर-भाष्य पर पञ्चपादिका नामक टीका के लेखक पदमपाद कहते हैं कि ब्रह्मसूत्रों पर लिखी गई अपनी टीका की भूमिका में शंकर कहते हैं कि 'मिथ्या ज्ञान' का ठीक अर्थ यह है कि जगत् में एक जडात्मिका अविद्या शक्ति है एवं वही शक्ति जगत् प्रतीति के उपादान में रूपान्तरित हो जाती है।^१ इस सदर्भ में यह ज्ञातव्य है कि शंकर-दर्शन के अनुसार प्रतीत्यात्मक जगत् न केवल वस्तु जगत् से ही अपितु आत्मा से सबद्ध होने योग्य सभी अनुभूतियों एवं विशेषणों से निर्मित है। इस प्रकार जब कोई कहता है 'अहम्' तब इस अहमभाव का विश्लेषण दो भागों से निर्मित अर्थ में किया जाता है—एक तो शुद्ध चैतन्य एवं द्वितीय अस्मत्-प्रत्यय जो उस शुद्ध चैतन्य द्वारा प्रकाशित होता है एवं जिसके साथ उसका मिथ्या सबध होता है। अस्मत्-प्रत्यय का अर्थ यहाँ जडात्मिका अविद्या शक्ति से है जो शुद्ध चैतन्य की शक्ति के कारण प्रकट होती है एवं जिसके कारण मनुष्य कहता है 'अहमस्मि' अथवा 'मनुष्योऽहम्'।^२ यह अविद्या शक्ति शुद्ध

^१ पञ्चपादिका पृ० ४, विजयनगरम्, संस्कृत सिरिज, १८६१।

^२ अस्मत्प्रत्यये योऽनिदमशश्चिदेकरस तस्मिस्तद्वलनिर्भासिततया लक्षणतो युष्मदर्थस्य मनुष्याभिमानस्य सभेदैवावभास स एव अघ्यासः—पञ्चपादिका पृ० ३।

आत्मन् मे आश्रित है एव एक ओर तो उसके (आत्मन के) यथार्थ ब्रह्म-स्वरूप अवभासित होने (प्रदर्शन) में बाधक होती है तथा दूसरी ओर हमारे सामान्य अनुभव के मनोवैज्ञानिक व आत्मा से संबंधित विविध प्रत्ययो में अपने आपको रूपान्तरित करती है ।^१ चिन्तन, अनुभूति, इच्छा इत्यादि मनोवैज्ञानिक गुणों का सबंध प्रत्यक्-चित्ति के साथ होने के कारण भ्रम होता है । ये मनोवैज्ञानिक निर्वाणार्थ परस्पर एक दूसरे से संबंधित हैं । इस प्रकार सुखों के उपभोग के लिए प्रथमतः कर्म विशेष अभिष्ट है, क्रिया के लिए आसक्ति, दृढ़ एव इच्छाएँ आवश्यक हैं, तथा सुख-दुःख का अनुभव कर लेने के बाद ही उनमें आसक्ति एव इच्छाएँ उत्पन्न होती हैं—अतः यह मनो-वैज्ञानिक निर्धारणार्थ अनादि चक्र के रूप में स्वभावतः स्वयं प्रकाशच प्रत्यक् चित्ति से संबंधित है ।^२

पद्मपाद अथवा प्रकाशात्मन् की व्याख्या के अनुसार उपरोक्त विचार से स्पष्ट है कि अज्ञान अपरिभाष्य है जिसमें परिवर्तन होने के कारण आत्मगत मनोवैज्ञानिक अनुभव एव नानाविषयात्मक जगत् का आविर्भाव हुआ है । यह अज्ञान बौद्धों का अज्ञान अर्थात् मिथ्या बुद्धि नहीं है एव न यह अध्यास नागार्जुन का विपर्यय ही है, क्योंकि यहाँ यह एक भावार्थिका शक्ति है । इस प्रकार प्रकाशात्मन् के अनुसार समस्त कार्यों के पीछे कोई कारण अवश्य होते हैं जो उनके उपादान होते हैं । जगत्प्रतीति भी एक कार्य है अतः इसका भी कोई उपादान अवश्य होगा जिससे इसका विकास अथवा निर्माण हुआ । उस प्रत्यक्-चित्ति में निहित शक्ति के रूप में निहित अज्ञान का एक उपादान कारण है ।^३ प्रत्यक्-चित्ति में इस अविद्या शक्ति का स्वरूप भावरूप है । यह भावरूप अज्ञान कई क्षणिक प्रत्यक्षों में अपरोक्ष रूप से गोचर होता है, जैसे 'मैं अपने-आपको अथवा दूसरों को नहीं जानता' एव उपलक्ष्य में भी इसका अनुमान अथवा बोध होता है ।^४ अविद्या अथवा अज्ञान को प्रत्यक्-चित्ति में अन्तर्निहित शक्ति मानने का तात्पर्य यह है कि वह (अविद्या) उस पर आश्रित है । अविद्या कोई शक्ति नहीं है बल्कि एक द्रव्य अथवा इकाई सत्ता है जिसमें कई शक्तियाँ

^१ अतः सा प्रत्यक्-चित्ति ब्रह्मस्वरूपावभास प्रतिबन्धाति अहंकाराद्या तदुत्प-प्रतिभास निमित्ता च भवति ।
—पञ्चपादिका पृ० ५ ।

^२ प्रकाशात्मन् द्वारा लिखित पञ्चपादिका विवरण, पृ० १०, विजयनगरम् संस्कृत सिरिज १८६२ ।

^३ सर्वं च कार्यं सोपादान भावकार्यत्वात् घटादित्यनुमानात् तस्मान् मिथ्यार्थं तज्ज्ञाना-त्मक मिथ्या भूत अध्यासमुपादानकारणसापेक्षमिथ्याज्ञानमेवाध्यासोपादानम् ।

—पञ्चपादिका विवरण, पृ० ११-१२ ।

^४ पञ्चपादिका विवरण, पृ० १३ ।

निहित हैं जिनके द्वारा वह नाना विषयात्मक जगत् की अस्मद् एव युष्मद् की प्रतीतियों में अपना रूपान्तर करती है, फिर भी इसे प्रत्यक्षिति पर आश्रित होने के कारण शक्ति कहा गया है। एव अविद्या तथा उसके रूपान्तरो के आत्मा पर इस पूर्ण आश्रितत्व के हेतु ही आत्मा को बाह्य जगत् एव मनस् के विश्वजनीन प्रतीति रूप समस्त कार्यों का कारण माना गया है।^१ अत आत्मा में अज्ञान केवल परतन्त्रता का ही कार्य नहीं करता बल्कि स्वप्रकाश होते हुए भी विचित्र शक्तिभावरूप अविद्या द्वारा प्रयुक्त होने के कारण इसका आवरण भी होता है एव वही इस अज्ञानरूपात्मक नाना विषयक जगत् का आधार है।^२

अप्य दीक्षित अपने 'सिद्धान्त लेश' नामक ग्रन्थ में पदार्थ-तत्त्व के लेखक के मत को निम्न प्रकार से संक्षिप्त रूप में प्रस्तुत करते हैं।^३ ब्रह्म एव माया दोनों उपादान कारण हैं (उभयमुपादानम्) अत जगत् प्रपञ्च में दो विभिन्न लक्षण हैं ब्रह्म से सत्ता एव माया से जडता। माया के अविकारी अधिष्ठान के रूप में ब्रह्म कारण है किन्तु माया उस उपादान के रूप में कारण है जो वस्तुतः परिवर्तित होता है। वाचस्पति मिश्र भी अविद्या सहित ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण मानते हैं (अविद्यासहितब्रह्मोपादानम्)।^४ अपने ग्रन्थ भामती के प्रारम्भ में मगलाचरण में उन्होंने सम्पूर्ण विषयात्मक जगत् के अविकारी कारण, अनिर्वाच्य अविद्या को ब्रह्म के सचिव के रूप में माना है।^५ सर्वज्ञात्म मुनि नाना विषयात्मक जगत् की रचना में माया को ब्रह्म के समान सहायक नहीं मानते एव ब्रह्म को माया की नैमित्तिकता द्वारा जगत् का यथार्थ उपादान कारण मानते हैं क्योंकि ब्रह्म निरपेक्ष अविकारी होने के कारण उसे अपने-आपमें कारण नहीं माना जा सकता, जब ब्रह्म को कारण कहा

^१ शक्तिरित्यात्मपरतन्त्रतया आत्मन सर्वकार्योपादानस्य निर्बोधत्वम्। पञ्चपादिका विवरण, पृ० १३। आत्मकारणत्वनिर्बोधत्वादात्मपरतन्त्रत्वाच्च शक्तिमत्यामपि शक्ति शब्द उपचरित। अखडानन्द मुनि द्वारा लिखित 'तत्त्व दीपन' पृ० ६५, चौखम्बा संस्कृत बुक डिपो, बनारस।

^२ अत स्वप्रकाशेऽपि आत्मनि विचित्रशक्तिभावरूपाविद्याप्रयुक्तमावरणं दुरपहणम्। रामानन्द सरस्वती द्वारा लिखित विवरणोपन्यास, पृ० १-६, चौखम्बा संस्कृत बुक डिपो, बनारस, १९०१।

^३ सिद्धान्तलेश, पृ० १२, बी० एस० सिरीज़, १८९०।

^४ शाकर भाष्य पर भामती, १-१-२ निर्णय सागर प्रेस १९०४।

^५ अनिर्वाच्याविद्याद्वितय-सचिवस्य प्रभवतो विवर्तयिष्यते-वियदुनिल-तेजाव् अवनयः।
—शाकर भाष्य पर भामती पृ०, १।

जाय तब ऐसा माया की नैमित्तिकता द्वारा उपलक्षणार्थ में ही होगा ।^१ अप्रप्य दीक्षित ने 'सिद्धान्त-मुक्तावली' के लेखक का उल्लेख करते हुए लिखा है कि उनके मतानुसार केवल माया ही जगत्-प्रतीति का उपादान कारण है, ब्रह्म किसी भी प्रकार से जगत् का उपादान कारण नहीं है परन्तु वह (ब्रह्म) केवल माया का आश्रय मात्र है एव इसी दृष्टि से इसे उपादान कारण कहा गया है ।^२

यह स्पष्ट है कि नाना विषयात्मक जगत् की रचना के सवध में माया एव आत्मा अथवा ब्रह्म के सवध के स्वरूप के बारे में उपरोक्त मतभेद केवल शब्द अथवा वाग्जाल मात्र है जिसका दार्शनिक महत्व कुछ भी नहीं है । जैसा कि कहा जा चुका है, उपरोक्त प्रश्न शकर के मस्तिष्क में उत्पन्न हुए प्रतीत नहीं होते । उन्होंने अविद्या एव ब्रह्म के सवध तथा जगत् के उपादान कारण के रूप में इस सवध के योगदान की कोई निश्चित व्याख्या करना उपयुक्त नहीं समझा । जगत् भ्रम है एव ब्रह्म उस सत्य का आधार है जिस पर भ्रम की प्रतीति होती है, क्योंकि नानात्व अर्थात् भ्रम को भी किसी अधिष्ठान की आवश्यकता रहती ही है । उन्होंने कभी भी अपने सिद्धान्त से स्वाभाविक रूप से सवधित कठिनाइयों का पूर्ण रूप से सामना नहीं किया अतः इस भ्रमपूर्ण जगत् की रचना के विषय में माया एव ब्रह्म के निश्चित सवध की व्याख्या करना आवश्यक नहीं समझा । इस प्रकार के मतों के विरुद्ध स्वाभाविक आपत्ति यह है कि अविद्या (जो निषेधात्मक उपसर्ग 'अ' एव विद्या' के समास से बना है) का अर्थ या तो विद्या का अभाव हो सकता है या मिथ्या ज्ञान हो सकता है । उपरोक्त दोनों ही अर्थों में यह किसी वस्तु का उपादान कारण अथवा द्रव्यभूत नहीं हो सकता, क्योंकि मिथ्या ज्ञान किसी भी प्रकार का द्रव्य नहीं हो सकता जिससे से अन्य वस्तुओं का आविर्भाव हो सकता हो ।^३ ऐसे आपत्ति का समाधान कराते हुए आनन्द भट्टारक कहते हैं कि यह अविद्या मनोवैज्ञानिक अज्ञान नहीं है अपितु यह एक विशिष्ट पारिभाषिक वस्तु है जो अनादि एव अनिर्वाच्य है (अनाद्यनिर्वाच्याविद्याश्रयणात्) । ऐसी वस्तु को स्वीकार करना एक ऐसी परिकल्पना है जिसको सत्य मानना उचित है क्योंकि यह तथ्यों की व्याख्या करती है । कार्यों का कारण होना आवश्यक है एव केवल निमित्त कारण कार्य के अधिष्ठान की उत्पत्ति की व्याख्या नहीं कर सकता, पुनः अर्थार्थ कार्यों का उपादान कारण न तो यथार्थ हो सकता है एव न निरपेक्षरूप

^१ सक्षेप-शारीरिक, १, ३३३, ३३४ भाऊ शास्त्री का संस्करण ।

^२ सिद्धान्त लेश, पृ० १३, वी० एस० सिरिज, १८६० ।

^३ अविद्या हि विद्याभावो मिथ्या ज्ञान वा न चोभयम् कस्यचित् समवायिकारण अद्रव्यत्वात् । आनन्दबोध कृत न्याय मकरद पृ० १२२, चौखम्बा संस्कृत बुक डिपो, वनारस १९०१ ।

से असत् ही उनका उपादान कारण हो सकता है। अतः चूँकि जगत् का उपादान कारण न तो सत् हो सकता है और न निरपेक्षरूप से असत् ही हो सकता है अतः वेदान्तियों के लिए यह परिकल्पना करना आवश्यक हो जाता है कि इस मिथ्या जगत्-प्रतीति का उपादान कारण एक ऐसी इकाई है जो न तो सत् है एवं न असत् ही है।^१ आनन्दबोध अपनी 'प्रमाणमाला' में वाचस्पति की 'ब्रह्म-तत्त्व-समीक्षा' से उद्धरण देते हुए लिखते हैं कि अविद्या को अविद्या इसीलिए कहा गया है कि यह न तो सत् है और न असत् ही, अतः अनिर्वचनीय है, अविद्या के अविद्यात्व का बोध इसी पद से होता है।^२ आनन्दबोध के मत में अविद्या को स्वीकार करना प्रतीत्यात्मक जगत् के सभावित कारण को बताने का तार्किक परिणाम मात्र है—अर्थात् जगत्-प्रतीति के यथागत स्वरूप को दृष्टि में रखें तो उसका कारण कोई ऐसी प्रतीति होगी जो न तो सत् और न असत् ही हो सकती है, परन्तु ऐसी वस्तु प्रत्यय से हम क्या अभिप्राय लेते हैं कह नहीं सकते। स्पष्टतया यह अगम्य है, ऐसे प्रत्यय की तार्किक आवश्यकता केवल यही संकेत करती है कि जो इस मिथ्या जगत् का उपादान कारण है उसे न तो सत् अथवा न असत् ही माना जा सकता है, परन्तु इस प्रकार के निरूपण से यह प्रत्यय-सगत एवं बोधगम्य नहीं हो जाता।^३ अतः अविद्या का प्रत्यय स्पष्टरूप से अवोध एवं असगत है।

बौद्ध दर्शन एवं वेदान्त में विचार तथा उसका विषय

वेदान्त के अनुसार दो प्रकार से वस्तुओं पर विचार किया जा सकता है, प्रथम एवं द्वितीय दृष्टिकोण क्रमशः परम तत्त्व तथा अमात्मक जगत् के प्रसंग में है। यह परम तत्त्व विशुद्ध चित्स्वरूप है जिसका विशुद्ध आनन्द एवं सत् स्वरूप के साथ तादात्म्य है। अविकारी होने के कारण इसे परम तत्त्व कहा जाता है। विशुद्ध चित्स्वरूपता से वेदान्त का तात्पर्य साधारण ज्ञानात्मक अवस्थाओं से नहीं है क्योंकि उनमें उनसे भिन्न वस्तुगत एवं आत्मगत सामग्री है। उस विशुद्ध चैतन्य का अनुभव तत्क्षण होता है जो हमारी संपूर्ण चैतन्यावस्थाओं में अनुस्यूत दैवी प्रकाशन के अनुरूप है। हमारे विषय-बोध कुछ अर्थों में ऐसी घटना है जिसमें अस्यत्त्व-आत्मत्त्व और युष्मत्त्व। वस्तुत्त्व

^१ आनन्दबोध कृत न्यायमकरन्द, पृ० १२२-१२४।

^२ सदस्यसदुभयानुभयादि-प्रकार अनिर्वचनीयत्वमेव हि अविद्याना अविद्यात्वम्। 'ब्रह्मतत्त्व समीक्षा' जैसा कि 'प्रमाण माला' में उद्धृत है। पृ० १०, चौखंबा संस्कृत बुक डिपो, बनारस, १९०७।

^३ वेलक्षण्य-वाचो-युक्तिर्हि प्रतियोगि-निरूपणाद् यौक्तिकत्व-प्रकटनफला न तु एवं-रूपतया मामजस्य संपादनाय इत्यवोचाम।

दोनों का समावेश है, परन्तु प्रत्येक अवस्था में उसका विशिष्ट लक्षण प्रकाशित, अन्तर्मुखता अथवा तात्क्षणीकता है जो अधिकारी तथा कालातीत है। हमारे देखने, श्रवण करने, अनुभव करने, स्पर्श करने, विचार करने एवं स्मरण करने के तथ्य यह बताते हैं कि जगत् में विविध ज्ञान है। परन्तु इस ज्ञान का स्वरूप क्या है ? यह कोई क्रिया है अथवा तथ्य है ? जब मैं नील-वर्ण देखता हूँ उस अवस्था में एक नील विषय विद्यमान होता है, नीले रूप में प्रतीति का एक विशिष्ट प्रकाशन विद्यमान होता है एवं द्रष्टा के रूप में 'अह' का प्रकाशन होता है। यह एक ऐसा प्रकाशन है जिसमें 'नीलवर्ण' के रूप में लक्षण-विशेष और नीली वस्तु के रूप में उस वस्तु-विशेष दोनों का ही प्रकाशन होता है। प्रत्यक्षीकरण में जो अभिव्यक्ति होती है वह एक होती है और वह विषय एवं उसकी प्रतीति को लक्षणविशेष में एक प्रकार से नीलवर्ण के रूप में अभिव्यक्त करती है। यह अभिव्यक्ति लक्षण-प्रतीति एवं विषय के बीच रहने वाले किसी सबध की उत्पत्ति मात्र नहीं है। क्योंकि नील के रूप में लक्षण-प्रतीति एवं विषय दोनों प्रकाशन में विद्यमान हैं। अनुभूति स्वयसिद्ध है एवं अद्वितीय है। मेरे देखने में, श्रवण में, अनुभव करने में, तथा परिवर्तन में यह सत्य है कि एक प्रकार का चैतन्य शाश्वत रूप से रहता है जिसमें किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। चैतन्य स्वयं ही सदा वर्तमान रहता है एवं उसकी सामग्री के सदृश उसमें कोई विकार नहीं होता। मुझे स्मरण है कि मैंने पाँच मिनट पूर्व एक नील विषय देखा था, परन्तु ऐसा करने में मुझे अभिव्यक्त अथवा उत्पन्न होने वाले देश-कालिक सबधविशेष से युक्त नील विषय के विम्ब का ही प्रत्यक्ष होता है परन्तु स्वयं अभिव्यक्ति की पुनः अभिव्यक्ति वही हो सकती। मैं चेतन हो सकता हूँ परन्तु चैतन्य का चेतन नहीं हो सकता क्योंकि चैतन्य के तत्क्षण उपस्थित रहने पर भी वह स्वतः किसी अन्य चैतन्य का विषय नहीं बन सकती। बोध का बोध अथवा ज्ञान के ज्ञान का ज्ञान जैसी कोई वस्तु नहीं हो सकती, यद्यपि हम अपनी इच्छानुसार भाषा में ऐसे शब्द समुदायो को बढा सकते हैं। जब मुझे स्मरण होता है कि आज प्रातः मैं ट्रिनिटी कॉलेज में आया हूँ, तो उसका अर्थ केवल यही है कि चर्च स्ट्रीट एवं ट्रिनिटी स्ट्रीट में आने वाले 'कामन्स' के रास्ते की कल्पना मेरे मस्तिष्क में है, उनसे होकर मेरा जाना कालिक रूप से पीछे धकेल दिया गया है। परन्तु यह सब वर्तमान समय में विम्ब-रूप में अभिव्यक्ति है, भूत की अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति नहीं। मैं यह नहीं कह सकता कि यह वर्तमान विम्ब वर्तमान प्रकाशन के विषय के रूप में उस विम्ब विशेष का किसी भी प्रकार से प्रकाशन करता है। परन्तु पूर्ववर्ती प्रकाशन वर्तमान प्रकाशन से भिन्न नहीं समझा जा सकता, क्योंकि भेद सदैव सामग्री पर आधारित रहता है प्रकाशन पर नहीं। अभिव्यक्ति स्वतः एकरूपा होती है एवं ऐसा होने के कारण एक अभिव्यक्ति दूसरी का विषय नहीं हो सकती। ऐसा कहना अशुद्ध है कि 'अ अ है' का तात्पर्य यह है कि एक 'अ' पुनः स्वयं 'अ' होता है। व्याकरण सबधी शब्दावली की सीमा

मे वद्ध होने के कारण एकरूपता का वर्णन इस प्रकार किया जाता है। इस प्रकार एकरूपता का अर्थ सबध के अर्थ में किए गए एकरूपता के अर्थ से भिन्न है। एकरूपता को सबध के रूप में समझने का अर्थ उसमें भेद अथवा अन्यत्व समझना है एवं इस प्रकार वह स्वयं में परिपूर्ण नहीं होती। स्वयं में परिपूर्ण नहीं होने के कारण ही इसे सबध कहा जा सकता है। जब यह कहा जाता है कि 'अ अ के अनुरूप है' तो इसका अर्थ यह है कि विभिन्न अवसरों एवं अर्थों में जहाँ कहीं भी 'अ' प्रकट हुआ वहाँ उसका एक ही वस्तु से अर्थ है, उसकी वही आकृति है अथवा वह हिन्दी की वर्णमाला का वही प्रथम अक्षर है। इस अर्थ में एकरूपता विचार का एक कार्य है जिसका अस्तित्व विरोध अथवा अन्यत्व के अर्थ से सबद्ध है, न कि उसका कोई स्वतंत्र अस्तित्व है। परन्तु अभिव्यक्ति में कोई अन्यत्व नहीं होता, वह निरपेक्ष रूप से एक ही प्रकार सर्वव्यापी होती है। परन्तु जिस एकरूपता की अभिव्यक्ति का हम वर्णन कर रहे हैं उसका अर्थ यह नहीं है कि अभिव्यक्ति विभिन्न उपादानों के बीच एक ही वस्तु व्यक्त करे। यह तो केवल साररूप से अपने स्वयं में एकरूप है, जो सख्या सूचक अथवा अन्य प्रकार के भेद से रहित है। यह पूर्ण रूप से 'अब' एवं 'तब', 'यहाँ' एवं 'वहाँ' 'ऐसा' अथवा 'ऐसा नहीं' और 'यह' एवं 'वह' से मुक्त है। स्वयं-ज्योति आत्मा का चैतन्य इस अर्थ में विषय-प्रपञ्च से सबद्ध नहीं माना जा सकता बल्कि यह आत्मा की अभिव्यक्ति अथवा सत्ता का तथ्य है। यदि हम अभिव्यक्ति को इस दृष्टि से ग्रहण करें तो अभिव्यक्ति का वर्तमानकाल की अभिव्यक्ति अथवा भूतकाल की अभिव्यक्ति के रूप में भेद करना भूल है। क्योंकि जैसे विषयों की अभिव्यक्ति होती है वैसे ही काल की भी अभिव्यक्ति होती है, वे अभिव्यक्ति का निर्माण नहीं करते अथवा उसका कोई भाग नहीं है। यह अभिव्यक्ति स्वयं ज्योति आत्मा से एकरूप है जिसके साथ अन्य सब वस्तुओं का सबध स्थापित करना आवश्यक है ताकि उनके बारे में ज्ञान प्राप्त किया जा सके।

“बोध एक प्रकार की क्रिया है अथवा यथार्थता ?” इसका उत्तर देने के पूर्व बोध के अर्थ को स्पष्ट करना आवश्यक होगा। यदि हम अभिव्यक्ति के रूप की ओर ध्यान न दें एवं काल अथवा गुण सबधी लाक्षणिक परिवर्तन की दृष्टि से ध्यान दिए जाने वाले मानसिक अवस्थाओं की बात करें तो हमें उन्हें कोई वृत्ति अथवा घटना समझना चाहिए। यदि हम किसी मानसिक अवस्था को कुछ लक्षणों से युक्त एवं अपने विषयों से सबधित समझें तो हमें उन रूपों को बताना पड़ेगा। परन्तु, यदि हम बोध का अर्थ उसके परम सत्य एवं सत्ता की दृष्टि से अभिव्यक्ति के रूप में ले तो हम उसे न तो वृत्ति और न यथार्थता ही कह सकते हैं, क्योंकि अभिव्यक्ति होने के कारण यह स्वयं में अद्वितीय एवं अविकार्य है। उसमें संपूर्ण लक्षणों एवं सबधों का प्रकाशन होता है—वह स्वयंसिद्ध है एवं वह एक ही क्षण में उन सबमें है तथा उनसे परे

भी है। हमारी स्वप्नावस्था अथवा जाग्रतावस्था में, भ्रम अथवा सत्य के अनुभव की अवस्था में, अभिव्यक्ति मदैव विद्यमान रहती है। जब हम अपनी मानसिक अवस्थाओं की ओर ध्यान देते हैं तो हम उन्हें सदैव परिवर्तनशील अवस्था में देखते हैं परन्तु यह तो सामग्री के सबध में ही ठीक है। इसके अतिरिक्त हमारे चैतन्य जीवन में एक अविच्छिन्नता है। इस अविच्छिन्नता से वेदान्त का तात्पर्य अनुभूति की नित्यता से है, विचारों की सबद्धता से नहीं। यह पूछा जा सकता है कि मानसिक अवस्थाओं के निकल जाने पर अनुभूति में क्या अवशिष्ट रहता है? यह प्रश्न अग्राह्य है, क्योंकि मानसिक अवस्थाएँ अनुभूति का भाग नहीं हैं, अनुभूति से सबद्ध होने के बाद ही उनमें चैतन्य का प्रादुर्भाव होता है। यह पद परम तत्त्व है। यहाँ आत्मा अथवा अह साधारण अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। क्योंकि साधारण अर्थ में जिसे 'अह' समझा जाता है वह विषयगत सामग्री के समान ही तत्क्षण के प्रत्यक्षीकरण की सामग्री है। किसी विशिष्ट विषयगत सामग्री का किसी विशिष्ट समय में उसके अनुरूप 'मैं प्रत्यक्षीकरण करता हूँ' ऐसे अनुभव के स्पष्टतया उसी समय व्यक्त हुए बिना अभिव्यक्त होना असंभव नहीं है। 'अह' का प्रत्यय किसी नित्य स्थाई स्वतन्त्र आत्मा अथवा पुरुष में सबद्ध नहीं है, क्योंकि किसी अन्य विषयगत सामग्री के समान यह भी परिवर्तनशील है। विद्यमान सत्ता से सबद्ध रूप में 'अह' की कोई निश्चित यथार्थ सामग्री नहीं है परन्तु यह मस्तिष्क की एक विविष्ट अवस्था है जो मस्तिष्क की अन्य विकारशील मानसिकता के साथ आपेक्षिक रूप से स्थाई सामग्री के रूप में प्रायः सबधित रहती है। इस प्रकार किसी भी अन्य विषय की तरह यह भी परिवर्तनशील है। 'मैं यह जानता हूँ' का तात्पर्य केवल यही है कि यह एक प्रकार की अभिव्यक्ति है जो युगपत् भाव से 'मैं' एवं 'यह' को व्यक्त करती है। 'यह' एवं 'मैं' को अभिव्यक्त करने की अवस्था में अभिव्यक्ति अन्य एक से ही चैतन्य-केन्द्रों से भिन्न विविष्ट चैतन्य-केन्द्र की आत्मगत मानसिक अवस्था में प्रकट होती है। वस्तुतः अभिव्यक्ति को अलग-अलग नहीं किया जा सकता अतः 'मैं' अथवा 'मेरा', 'तुम' अथवा 'तुम्हारा' के सबध में कही गई बात उसके क्षेत्र के बाहर की बात है। वे सब ऐसी सामग्रियाँ हैं जिनका अपना स्वयं का अनिश्चित अस्तित्व है तथा जो अभिव्यक्ति के इस सिद्धान्त द्वारा कुछ अवस्थाओं में अभिव्यक्त होती हैं। किसी अन्य विषय के अस्तित्व को निर्दिष्ट करने के लिए प्रयुक्त अर्थ से एक विरलुल भिन्न अर्थ में ही इस अभिव्यक्ति के सिद्धान्त की यथार्थता है। नपूरण अन्य विषय अपने प्रकाशन के लिए अभिव्यक्ति के इस सिद्धान्त पर आधारित है एवं उनके स्वरूप अथवा तत्त्व का इसके साथ सबध के कारण न तो परिभाषा दी जा सकती है और न उनका वर्णन ही किया जा सकता है। वे स्वयंसिद्ध नहीं हैं परन्तु इस मूलभूत तत्त्व के साथ किसी प्रकार का सबध स्थापित होने पर ही उन्हें व्यक्त किया जा सकता है। यह हम जान ही चुके हैं कि यह तत्त्व आत्मगत अथवा वस्तुगत नहीं हो सकता। क्योंकि विषय एवं विषयिन् के संपूर्ण विचार इस क्षेत्र के बाहर की

वाते हैं और किसी भी प्रकार से उसके विशेषण नहीं है अपितु वे उसके द्वारा अभिव्यक्त होते हैं। इस प्रकार दो तत्त्व है, अभिव्यक्ति का तत्त्व एवं उसके द्वारा अभिव्यक्त वस्तु का तत्त्व। अभिव्यक्ति का तत्त्व एक है, क्योंकि उसके सहस्र कोई तत्त्व नहीं है, केवल यही परम एवं यथार्थतम अर्थ में सत्य है। यह निरपेक्ष इस अर्थ में ही है कि यह अजर, अमर और अविकारी तथा स्वयं के पूर्ण होने के कारण 'परम' है। यह अनन्त इस अर्थ में है कि समस्त सीमित वस्तुओं के इसके द्वारा अभिव्यक्त होने पर भी वे इसका अवयव नहीं बन सकती। यह विभु इस अर्थ में है कि काल अथवा दिक् की सीमाएँ इसके द्वारा अभिव्यक्त होने पर भी इसमें विकार पदा नहीं कर सकती। यह न तो मेरे मस्तिष्क में है, न मेरे-शरीर में है और न मेरे समक्ष दिक् में है, परन्तु फिर भी ऐसा कोई स्थान नहीं है जहाँ यह न हो। इसको कभी-कभी 'आत्मन्' कहकर सर्वोपरि सत्ता सर्वोत्तीत सबोधित किया जाता है, परन्तु ऐसा केवल उस परम तत्त्व ब्रह्मन् के वास्तविक स्वरूप को बताने के लिए ही किया गया है।

इस अभिव्यक्ति के तत्त्व के अतिरिक्त अन्य सब कुछ माया सज्ञक द्रव्यरहित अनिर्वचनीय उपादान से बना हुआ है। शाकर वेदान्त की कतिपय शाखाओं की मान्यता है कि जगत् केवल मिथ्या है, एवं जब तक हम विषयो का प्रत्यक्ष करते हैं तब तक ही उनका अस्तित्व है तथा ज्योंही हमें उनका प्रत्यक्ष होना बंद हो जाता है त्योंही वे शून्य में चली जाती है। इस मत को 'दृष्टि-सृष्टि' मत कहा गया है। इस मत की सक्षिप्त व्याख्या इस ग्रंथ के दशम अध्याय में की गई है।^१ इस मत का अत्यंत महत्वपूर्ण ग्रंथ प्रकाशानन्द द्वारा लिखित 'सिद्धान्त मुक्तावली'।^२ ऐसा प्रतीत

^१ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग १, पृ० ४७७-४७८ ले० एस० एन० दास गुप्ता, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस द्वारा मुद्रित १९२२।

^२ प्रकाशानन्द प्रकाशात्मन् (१२०० ई० प०) की 'पञ्चपादिका विवरण' एवं सर्वज्ञात्म मुनि (६०० ई० प०) के 'संक्षेप-शारीरिक' के तर्कों का प्रमाण देते हुए 'नैष्कर्म्य सिद्धि' के लेखक सुरेश्वर का अनुमोदन करते हैं। अप्पय दीक्षित (१६२० ई० प०) अपने 'सिद्धान्त लेश' (पृ० १३, ७२) में प्रकाशानन्द का उल्लेख करते हैं। प्रकाशानन्द के मतानुगामी 'सिद्धान्त दीपिका' के लेखक नाना दीक्षित ने 'सिद्धान्त मुक्तावली' पर टीका करते हुए वेदान्त के आचार्यों की सूची दी है। इस सूची में प्रकाशानुभवानन्द, नृसिंह एवं राघवचन्द्र यति के नाम भी लिखे गए हैं। वेनिस के मत में (देखिए पंडित १८६० पृ० ४८७-४९०) प्रकाशानुभव एवं प्रकाशात्मन् तथा नृसिंह एवं नृसिंहाश्रम मुनि में कोई अन्तर नहीं है जिन्होंने अप्पय दीक्षित को शाकर वेदान्त में परिवर्तित किया था। उनके मत में प्रकाशानन्द, नृसिंह एवं अप्पय दीक्षित के बीच में सोलहवीं शताब्दी के अंतिम चतुर्थांश में रहे। यद्यपि उनका

होता है कि प्रकाशानन्द का प्रेरणा-स्रोत 'योगवासिष्ठ' था और उन्होंने विषयो के अप्रत्यक्ष होने की अवस्था में उनकी सत्ता (अज्ञातसत्त्वान्म्युपगम) को अस्वीकार किया है। उन्होंने यह प्रदर्शित करने का यत्न किया है कि बाह्य विषयो के प्रत्यक्ष न होने पर भी उनकी सत्ता को अथवा बाह्य विषयो की प्रत्यक्ष निरपेक्ष सत्ता को मानने का कोई कारण नहीं है। प्रत्यक्ष और उसके विषय के बीच के इस विभेद को स्थापित करने के प्रत्यक्ष के सामर्थ्य की परीक्षा करते हुए उन्होंने युक्ति दी है कि ज्ञान एव ज्ञान के विषय का भेद ज्ञान का गुण मात्र होने के कारण स्वयं इस विषयगत धर्म को ग्रहण करने में समर्थ नहीं है क्योंकि यह ज्ञान एव ज्ञेय के भेद में निहित सश्लिष्ट का एक उपादान है। इसके विपरीत अर्थ को प्रस्तुत करने का अर्थ है आत्माश्रयत्व दोष। यदि अनुभूत भेद मिश्रित हो गया 'प्रतीति एव उसके विषय में भेद' एव यदि इस मिश्रण विषय में विद्यमान कोई अनुभूत धर्म हो तो यह मानना पड़ेगा कि प्रतीति के स्वरूप को समझने एव प्रमाणित करने के लिए 'प्रतीति एव उसके विषय में भेद' मिश्रण के अग्रे के रूप में यह प्रतीति तत्क्षण तथा अपरोक्ष रूप से स्वयं पर ही आधारित होनी चाहिए। इसका अर्थ वही हुआ कि प्रतीति को अपनी प्रतीति स्वयं की प्रतीति कर लेने पर होती है, ऐसा असम्भव है तथा इसे आत्माश्रयत्व का दोष कहते हैं।^१ यदि यह कहा जाय कि मिश्रित धर्म (प्रतीति का विषय से भेद) अपरोक्ष रूप से इन्द्रियो द्वारा विषयो में प्रत्यक्ष होता है तो यह मानना पड़ेगा कि विषय में उपरोक्त मिश्रण-धर्म की सत्ता प्रतीति के उत्पन्न होने के पूर्व भी थी। इस अर्थ में यह असम्भव कल्पना होगी कि प्रतीति जिस मिश्रण-धर्म का अग्रे है वह धर्म इस प्रकार की प्रतीति के अस्तित्व में आने के पूर्व भी विद्यमान था। यदि प्रत्यक्षीकरण अथवा अपरोक्ष ज्ञान द्वारा प्रतीति एव उसके विषय के भेद को सिद्ध नहीं किया जा सकता तो कोई भी अनुमान उसे प्रमाणित नहीं कर सकता। क्योंकि इस प्रकार के अनुमान का निम्न आकार होगा—“विषय स्वयं अपनी प्रतीति से भिन्न है क्योंकि वह पूर्ण रूप से विरुद्ध लक्षणों एव धर्मों से सवद्ध है।”^२ परन्तु यह किस प्रकार विदित हुआ कि

काल निश्चित रूप से ठीक ठीक तय करना कठिन होगा फिर भी यह मानना अनुचित नहीं होगा कि वह सोलहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में रहे। प्रकाशानन्द का दृष्टि-सृष्टि का मत पूर्ववर्ती वेदान्त ग्रन्थों को अज्ञात है एव सोलहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काव्यग्रन्थ 'वेदान्त परिभाषा' को भी वह अज्ञात है। ऐसा प्रतीत होता है कि उनका पूर्वजन्म नाम सोलहवीं एव सत्रहवीं शताब्दियों में रहने वाले केवल अप्रप्य ने लिया। अतः प्रकाशानन्द का जीवन काल सोलहवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध माना जा सकता है।

^१ निद्रात मुक्तावली, १८८६ पृ० २४७-२४९।

^२ विमतो विषय स्वविषयज्ञानाद्भिद्यते तद्विरुद्धधर्माश्रयत्वान्।

विषय के धर्म का स्वरूप प्रतीति के धर्म से पूर्णतया भिन्न है क्योंकि प्रतीति एव उसके विषय के भेद विवादास्पद है एव प्रत्यक्षीकरण अथवा किन्ही अन्य साधनों द्वारा उन्हें प्रमाणित नहीं किया गया। आगे चलकर प्रकाशानन्द कहते हैं कि अर्थापत्ति का यह तर्क असंगत है कि प्रतीति में प्रतीति से भिन्न शक्ति की स्वीकृति (जिसके द्वारा प्रतीति की स्थापना होती है) अन्तर्निहित है क्योंकि अनुरूप विषय के बिना किसी भी प्रकार की प्रतीति नहीं हो सकती। “ज्ञान अनिवार्यतः विषय को अर्थापत्ति करता है” इस धारणा की अयुक्तता दिखाने के लिए प्रकाशानन्द यह प्रश्न उठाते हैं कि विषय द्वारा ज्ञान के निर्धारण सम्बन्धी अर्थापत्ति ज्ञान की उत्पत्ति की ओर सकेत करती है या उसकी स्थिति की ओर निर्देश करती है या कि उसकी गौण सज्ञा (सेकंड्री कोग्नीशन) का अभिधान करती है? प्रथम विकल्प के सबंध में प्रकाशानन्द कहते हैं कि वेदान्त के अनुसार चैतन्य नित्यसत्तारूप है, उसकी कदापि उत्पत्ति नहीं होती एव यदि उसकी उत्पत्ति को मान भी लिया जाय तो स्वयं ज्ञान की प्रक्रिया को उसकी उत्पत्ति के लिए पर्याप्त हेतु माना जा सकता है। सम्पूर्ण अवस्थाओं में ज्ञान की उत्पत्ति के लिए बाह्य विषय को आवश्यक कदापि नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यद्यपि यह तर्क प्रस्तुत किया जा सकता है कि प्रत्यक्षीकरण में विषय की उपस्थिति आवश्यक है तो भी अनुमान द्वारा प्राप्त ज्ञान की उत्पत्ति के लिए कोई भी व्यक्ति बाह्य विषय को आवश्यक नहीं मानेगा—यही तथ्य इस बात को सिद्ध करता है कि ज्ञान की उत्पत्ति के लिए बाह्य विषय की उपस्थिति अनिवार्य नहीं है। ज्ञान की स्थिति के सबंध में यो कहा जाता है कि अपने आश्रय के लिए ज्ञान का कोई विषय ऐसा नहीं होता कि ज्ञान के अतिरिक्त विषय की अनुपस्थिति ज्ञान की स्थिति को असंभव बना दे, और यदि ज्ञान की स्थिति को किसी में स्थित मान लिया जाय तो ऐसी स्थिति में वह एक ज्ञात विषय न होकर स्वयं ज्ञाता ही होगा—जैसा कि न्याय दर्शन में दृष्टिगोचर होता है, जहाँ ज्ञान को आत्मा का गुण माना गया है एव आत्मा को ज्ञान का आश्रय माना गया है। पुनः ज्ञान एव उसके विषय के एक ही काल एव दिक् में विद्यमान नहीं होने के कारण (यह हमारे भूत अथवा भविष्य के विषय-ज्ञान की संभावना से सिद्ध है) दोनों में ऐसा समवाय नहीं हो सकता कि आत्मगत ज्ञान अथवा बोध के कारण विषय के बाह्य अस्तित्व के बारे में किसी व्यक्ति द्वारा अनुमान करना सही होगा। अतः वह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि ज्ञान एव ज्ञात विषय को भिन्न समझने का कोई प्रमाण नहीं है।

प्रकाशानन्द के मत के उपरोक्त वर्णन से यह स्पष्ट है कि वह अपने इस प्रतिपाद्य विषय की पुष्टि में कोई प्रबल प्रमाण देने का प्रयत्न नहीं करते कि जगत् प्रपञ्च एव उममें निहित संपूर्ण अप्रत्यक्षीकृत विषयों को कोई सत्ता नहीं है अथवा समस्त विषयों का सत् उनके प्रत्यक्षीकरण में है। वह केवल यही सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि

तार्किक दृष्टि से यह स्थापित नहीं किया जा सकता कि नीले की प्रतीति एव नीलापन दो विभिन्न विषय हैं, दूसरे शब्दों में, यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि ज्ञात विषय एव उसका ज्ञान दोनों भिन्न हैं। प्रतीति को प्रत्येतव्य से भिन्न नहीं समझा जा सकता। संपूर्ण प्रत्यक्षीकृत जगत् ऐसे ज्ञान के अतिरिक्त कुछ नहीं है जिसके अनुरूप कोई विषय न हो। जैसे स्वप्न विना किसी यथार्थ विषय के केवल प्रतीति मात्र है जिनका ज्ञान एव ज्ञेय के प्रभेद से भान होता है उसी प्रकार जगत् जाग्रत विज्ञान मात्र है।^१ इस प्रकार जगत् का कोई स्वतंत्र अधिष्ठान नहीं है बल्कि वह केवल विज्ञान मात्र अथवा भाव मात्र है।

वेदान्त दर्शन की इस पद्धति का आश्चर्यजनक सादृश्य वसुवधु (२८०-३६० ई० प०) के उस विज्ञानवाद से है जिसका प्रतिपादन उन्होंने स्वयं के द्वारा रचित सक्षिप्त भाष्य सहित 'विशतिका' एव स्थिरमति^२ के भाष्य सहित 'त्रिशिका' में किया है। वसुवधु के इस विज्ञानवाद के अनुसार अखिल प्रपञ्च अपनी अन्तर्निहित गतिशीलता के कारण चैतन्य के मूल तत्त्व के विकार है एव हमारे कोई भी ज्ञान के विषय ऐसे किसी बाह्य विषय द्वारा उत्पाद्य नहीं है जिनका अस्तित्व हमसे बाह्य प्रतीत होकर हमारे विचारों की उत्पत्ति का कारण हो। जिस प्रकार स्वप्न में बाह्य विषय के अभाव में स्वप्नद्रष्टा विभिन्न स्थानों एव देशों में विभिन्न विषयों का अनुभव करता है अथवा जिस प्रकार स्वप्न में कई लोग इकट्ठा होकर कई प्रकार के कार्य किया करते हैं उसी प्रकार जो तथ्यात्मक एव बाह्य विषयात्मक वास्तविक जगत् प्रतीत होता है वह विना किसी विषयात्मक आधार के चैतन्य के तत्त्व की सृष्टि मात्र है। जो कुछ हम वस्तुपरक अथवा आत्मपरक के रूप में जानते हैं वह केवल विज्ञप्ति मात्र है एव उसके अनुरूप कोई स्वतंत्र सत्ता नहीं है, परन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि सत्ता द्वारा अनुभूत शुद्ध अनिर्देश्य विज्ञान भी मिथ्या है।^३ सम्भवतः एक पदार्थ की प्रतीति किसी

^१ प्रत्येतव्य-प्रतीत्योश्चभेद प्रामाणिक कुतः
प्रतीतिमात्रमेवैतद् भाति विश्व चराचरम् ।

ज्ञानज्ञेय प्रभेदेन यथा स्वप्न प्रतीयते
विज्ञानमात्रमेवैतत्तथा जाग्रच्चराचरम् ॥

^२ विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, जिसमें विशतिका एव त्रिशिका नामक दो ग्रंथों का समावेश है। वसुवधु का काल इसी ग्रंथ के प्रथम भाग में मने ४२०-५०० ई० प० माना है जो सम्भवतः सही नहीं प्रतीत होता। उसका काल २८०-३६० ई० प० है। व० भट्टाचार्य द्वारा लिखित तत्त्वसंग्रह का प्राक्कथन देखें।

^३ यो वालै धर्माणां स्वभावो ग्राह्य-ग्राहकादि परिकल्पित, तेन कल्पितेन आत्मा तेषां नैरात्म्यं न तु अनभिलष्येन आत्मना यो बुद्धानां विषय इति ।

अन्य पदार्थ की प्रतीति का कारण हो एव वह आगे चलकर पुन किसी अन्य का कारण हो, परन्तु ऐसी सब अवस्थाओं में जहाँ प्रतीतिया अर्थवती होती हैं वहाँ उनके द्वारा सत्ता का प्रतिनिधित्व नहीं होता, परन्तु इसका अर्थ स्वयं शुद्ध ज्ञान अथवा चैतन्य के अभाव के रूप में नहीं लिया जाना चाहिए। आगे चलकर वसुवन्धु यह प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं कि वस्तुपरक जगत् के अस्तित्व का प्रत्यक्षात्मक अनुभव पर विश्वास नहीं किया जा सकता। वह कहते हैं कि दृष्टिजन्य प्रत्यक्षीकरण के उदाहरण को लेकर हम अपने आपसे पूछें कि क्या दृष्टिजन्य प्रत्यक्षीकरण के विषय पूर्ण इकाई के रूप में एक हैं अथवा परमाणुओं के रूप में अनेक हैं ? वे केवल पूर्ण इकाइया मात्र नहीं हो सकते क्योंकि पूर्ण इकाइयों में अवयव अन्तर्निहित हैं, उनका स्वरूप अणु के सदृश भी नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार के परमाणु का पृथक् प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता, उनका स्वरूप परमाणु सहति के रूप में भी नहीं है क्योंकि परमाणुओं का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता।^१ क्योंकि यदि छः परमाणुओं का समुच्चय छः ओर से हो तो उसका अर्थ है कि परमाणुओं के खड है, अब यदि छ परमाणु एक दूसरे से एक ही बिन्दु पर सहत होते हैं तो इसका अर्थ यह होगा कि सहत समूह का आकार एक परमाणु के आकार से बड़ा नहीं होगा अतः वह अदृश्य होगा। पुन यदि प्रत्येतव्य एव प्रत्यक्षीकरण के विषय केवल पूर्ण ही होते तो अनुक्रम एव तारतम्य अवर्णनीय होता तथा पृथक् एव असम्बद्ध पदार्थों का प्रत्यक्षीकरण दुर्ज्ञेय रहता। अतः प्रत्यक्षीकरण द्वारा उनकी वस्तुपरक सत्ता का विश्वास दिलाने पर भी उनका वास्तविक विषयात्मक अस्तित्व नहीं है।

लोग वितथ विकल्पाभ्यास-वासना रूपी निद्रा द्वारा प्रपञ्चात्मक जगत् के स्वप्न का अनुभव कर रहे हैं एव अपने स्वप्न में ही वे विषयात्मक जगत् की सृष्टि करते हैं, जब वे लोकोत्तर निर्विकल्प ज्ञान के लाभ से प्रबुद्ध होते हैं तभी उन्हें जगत्-रचना नाना-रूपात्मक प्रतीतियों की स्वप्न-सृष्टि की तरह मिथ्या लगती है। इस प्रकार के मत में विषयात्मक जड जगत् का कोई अस्तित्व नहीं है एव हमारे ज्ञान बाह्य विषयों द्वारा प्रभावित नहीं होते, तब हमारे मन शुभ उपदेशों एव सम्पर्क से कैसे प्रभावित होते हैं,^२ एव किसी भी वास्तविक भौतिक शरीर की अनुपस्थिति में किस प्रकार एक व्यक्ति दूसरे की हत्या कर सकता है ? वसुवन्धु इसकी व्याख्या इस सिद्धान्त द्वारा करते हैं कि एक व्यक्ति की विचार तरंगें कभी-कभी दूसरे व्यक्ति की विचार-तरंगों को निर्धारित करनी

^१ नापि ते महता विषयीभवन्ति, यस्मात् परमाणुरेकम् द्रव्यं न सिद्ध्यति ।

—विशतिका पर टीका, पृ० ७ ।

^२ पर-विज्ञप्ति-त्रिपेपाधिपत्यात् परेपा जीवतेन्द्रिय-विरोधिनी का चित् विक्रिया उत्पद्यते यया ननाग-मननि-विच्छेदास्य मरणं भवति । —विशति पर टीका, पृ० १० ।

है। अतः आघातविशेष की विज्ञप्ति दूसरे की जीवितेन्द्रिय के विरोध द्वारा ऐसा विकार उत्पन्न कर सकती है कि उससे विचार-प्रक्रिया का सातत्य विच्छिन्न हो जाय, इसे ही मरण कहते हैं। इसी प्रकार एक व्यक्ति के शुभ विचार दूसरे व्यक्ति के विचारों को शुभ कार्य के लिए प्रभावित करते हैं।

वसुवन्धु की त्रिशिका एव स्थिरमति द्वारा लिखित उसकी टीका में इस विज्ञानवाद को अधिक स्पष्टता से समझाया गया है। कहा गया है कि आत्मा (अथवा ज्ञाता) एव आत्मपरक विचारों के रूप में अथवा बाह्य जगत् में विद्यमान विषयों के रूप में इसके ज्ञेय पदार्थ विज्ञान-परिणाम मात्र हैं। विज्ञान-परिणाम का अर्थ कारण-क्षण के निरोध के साथ-साथ कारण-क्षण से विलक्षण कार्य का आत्मलाभ है।^१ विज्ञान में न तो बाह्यत्व है और न आत्मत्व, अपितु ये धर्म और आत्मपरकता तो उसमें परिकल्पित हैं। समस्त दोषपूर्ण परिकल्पनाओं में एक ऐसी सत्ता का अस्तित्व आवश्यक है जिसमें किसी अन्य वस्तु का भ्रम हो। केवल निराधार शून्य में दोष-पूर्ण परिकल्पना असम्भव है, अतः यह मानना ही पड़ेगा कि ये आत्मा इत्यादि विविध प्रकार के धर्म दोषपूर्ण परिकल्पनाएँ विज्ञान पर आधारित हैं।^२ वसुवन्धु एव स्थिरमति दोनों ही उन अति-विज्ञानवादियों के मत का खंडन करते हैं जो स्रष्टृ के आधार पर विज्ञान की सत्ता को भी अस्वीकार करते हैं।^३ वसुवन्धु के मन में विज्ञप्ति-मात्रता ही परम सत्य है। यह विज्ञप्तिमात्रता स्थाई सत्ता है जो अपनी स्वाभाविक शक्ति द्वारा अनिरुध्य आंतरिक विपाक के रूप में तीन प्रकार के परिणामों में परिणत होती है जो आगे चलकर पुनः मनन एव विषय-विज्ञप्ति के रूप में परिणत होती है। द्रष्टा-दृश्य के द्वैत में ज्ञाता एव ज्ञेय के रूप में समस्त प्रपञ्च अथवा धर्मों का ज्ञान विपाक, मनन एव विषय-विज्ञप्ति, इन तीनों परिणामों के कारण होता है। इन सब विकारों के बशीभूत यह विज्ञप्ति-मात्र अपने विकृत परिणामों में 'आलय-विज्ञान' कहलाता है क्योंकि यह सम्पूर्ण अनुभवों का मण्डार है। विज्ञप्ति का चरम

^१ कारण-क्षण-निरोध-सम-काल कारण-क्षण-विलक्षण-कार्यस्य आत्मलाभ परिणाम।

—त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका, पृ० १६।

^२ उपचारस्य च निराधारस्यासम्भवाद्भवस्य विज्ञान-परिणामो वस्तुतोऽस्त्युपगन्तव्यो यत्र आत्म धर्मोऽपचार प्रवर्तते। त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका, पृ० १६, पं. ४४ द्वारा लिखित गोडपाद-कारिका-टीका से तुलना कीजिए, 'न हि निरास्पदा मृगतृप्तिरकादयः।

^३ इस प्रकार बौद्ध विज्ञानवाद पर अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रंथ 'लकावतार' आलय विज्ञान के वास्तविक परिणाम का निषेध करता है। १६२३ में ओटनी विश्वविद्यालय प्रेम बघोटो द्वारा मुद्रित 'लकावतार', पृ० ४६ देखिए।

तत्त्व अक्षय एव नित्यत्व के कारण नित्य माना जाता है जिसका फल सुख है, क्योंकि जो अनित्य है, वह दुःख है एव यह नित्य होने के कारण सुख है।^१ जब बुद्ध का मन इस विज्ञप्ति मात्र में प्रतिष्ठित हो जाता है तब ग्राह्य-ग्राहकानुराग के द्वैत की प्रवृत्ति का निरोध हो जाता है तथा शुद्ध निर्विकल्प एव लोकोत्तर विज्ञप्ति का उदय होता है। यह वह स्थिति है जहाँ परम विज्ञप्ति-मात्रता अपने परिणामो से लौट आती है एव स्वयं में स्थित रहती है। यह सम्पूर्ण क्लेश अथवा दुष्प्रवृत्तियों के स्पर्श से मुक्त हो जाती है अतः इसे अनासन्न कहते हैं। यह अविचार्य एव अनिर्देश्य है क्योंकि एक ओर यह आवरण-रहित होने के कारण प्रत्यात्म-वेद्य एव सर्वज्ञाता है तथा दूसरी ओर यह स्वयं में अलौकिक है।^२ यह विज्ञप्ति-मात्रता सर्व-बीज का धारक कहलाती है एव जब इसके प्रथम निर्विकल्प तथा अनिर्वचनीय परिणाम मानस-प्रक्रियाएँ एव उसके परिणामस्वरूप इन्द्रिय प्रत्यक्षीकरण को उत्पन्न करते हैं तब ये एक दूसरे के विरुद्ध क्रिया एव प्रतिक्रिया करते हैं तथा इस प्रकार शृंखलाएँ बार-बार उत्पन्न होती हैं और एक दूसरे का निर्धारण करती हैं। ये परिणाम सागर के उन तरंगों के समान हैं जहाँ एक तरंग दूसरी तरंगों का कारण और फल दोनों ही हैं।^३

इस मत के अनुसार विज्ञान को सत् द्रव्य समझा जाता है एव उसके परिणामो को भी सत् ही माना गया है, ये परिणाम ही आत्मा और धर्मोपचार के रूप में प्रकाशित होते हैं।^४ एक प्रकार से विपाक सन्नक प्रथम प्रकार के परिणाम अन्य उन दो परिणामों के अधिष्ठान हैं जिनमें निर्विकल्प द्रव्य वर्तमान है और जिसके द्वारा अन्य दो परिणाम प्रकाशित होते हैं, परन्तु जैसा कि पहले कहा जा चुका है, उपरोक्त तीन प्रकार के परिणाम पुनः परस्पर एक दूसरे का निर्धारण करते हैं, विपाक परिणामों में ज्ञाताओं के रूप में आत्माओं के विकल्प-वासनाओं के रूप, शब्द इत्यादि विकल्प-वासनाओं के, इन द्विविध विकल्प-वासनाओं के मूल आश्रय के तथा स्थान विज्ञप्ति

^१ ध्रुवो नित्यत्वादक्षयतया, सुखो नित्यत्वादेव यदनित्यम् तददुःखं अयं च नित्य इति अस्मात् सुख ।

—त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका, पृ० ४४ ।

^२ आलय-विज्ञान इस परम विज्ञप्ति मात्रता की अवस्था में सम्पूर्ण गुणों का धातु कहलाता है एव अपने सम्पूर्ण आवरणों से मुक्त धर्मों का परम स्थान होने के कारण यह बुद्ध का धर्मकाय कहलाता है (महा-मुनि, भूमि-पारमितादिमावनया क्लेश-ज्ञेयावरण-प्रहाणात् सर्वधर्म-विभुत्व-लामतस्त्वधर्म-काय इत्युच्यते) ।

—त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका, पृ० ४४ ।

^३ सच्च वत्तं सौतत्तीधवन् ।

—त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका, पृ० २१ ।

^४ अन्त्य विज्ञानपरिणामो वस्तुतोऽस्ति, उपगन्तव्योयत्रात्मधर्मोपचार प्रवर्तते ।

—त्रिशिका पर स्थिरमति की टीका ।

अथवा भाजन-लोक-सन्निवेश-विजृम्भ के बीज होते हैं। वे एक अन्य प्रकार से इन्द्रिय विकारो से भी सबद्ध हैं जिनमें इन्द्रिय, विषय और ज्ञान का त्रिक (पुनः इन त्रिकों में से प्रत्येक त्रिक अन्य दो सघटकों के प्रभावी रूप के अनुरूप एक विशिष्ट क्रियात्मक रूप से व्यक्तिशः आनुत्पन्न सबध से सबद्ध है) मनस्कार, सज्ञा, चेतना और वेदना होते हैं।^१ विपाक परिणाम अपरिच्छिन्नालम्बनाकार है और इनमें राग द्वेष इत्यादि की कार्यरूपा सवेगात्मक अवस्थाएँ नहीं होती हैं जो वास्तविक सुखमय अथवा दुःखमय वेदनाओं से युक्त हैं। अतः विपाक परिणामों से हम अविकल्प ग्राह्य-ग्राहकता की चेतना एवं उनकी प्रक्रियाओं की समस्त सभाव्यताओं सहित मन एवं उसके मुख्य कार्यों की मूल-भूत धारणाओं को प्राप्त करते हैं। इनमें ही द्रष्टा के रूप में आत्माओं की सृजनात्मक प्रवृत्तियाँ, शब्दरूप आदि की विषयगत सृजनात्मक प्रवृत्तियाँ इन्द्रिय सामर्थ्य इत्यादि, मनस्कार, वेदना, सज्ञा, चेतना और इन्द्रिय-व्यापार हैं। परन्तु इनमें किसी का भी निश्चित एवं वास्तविक आकार नहीं है। मनन सज्ञक द्वितीय प्रकार के परिणाम नैतिक और अनैतिक मवेगों के वास्तविक विकास को प्रस्तुत करते हैं। इन्हीं परिणामों में मानसिक तत्त्वों के अविद्यापूर्ण सदमों के द्वारा मन आत्मा के रूप में गतिशील होता है और आत्मा के विषय में इस अज्ञता के कारण आत्म-स्नेह और आत्ममान का उदय होता है। पुनः ये सदम इन्द्रिय-व्यापार, वेदना, मनस्कार, चेतना एवं सज्ञा की विश्वजनीन पञ्चविध जातियों से सम्बद्ध हैं। तत्पश्चात् परिणामों की तीसरी श्रेणी आती है जो ठोस इन्द्रिय प्रत्यक्षों की विवेक वृत्तियों एवं विभिन्न प्रकार की बौद्धिक (चैतन्य) अवस्थाओं तथा नैतिक और अनैतिक मानसिक अवस्थाओं, यथा विभिन्न प्रकार के इन्द्रिय-अनुभवों की इच्छा (छद्म) प्रत्यक्ष एवं तर्क आदि द्वारा दृढता से स्थापित निष्कर्षों में अविमोक्ष, स्मृति, समाधि, प्रज्ञा, श्रद्धा ही आदि के साथ-साथ पञ्चविध विश्वजनीन जातियों से सम्बद्ध है। इन तीनों प्रकार के परिणामों को 'आलयविज्ञान' की सज्ञा दी गई है, परन्तु इनके नीचे ग्राहक आधार के रूप में शाश्वत और अविकारी विजृम्भमात्रता विद्यमान है।

^१ यहाँ वेदना को दुःखमय, सुखमय तथा ऐसी मूल इकाई के रूप में माना गया है जो न तो दुःखमय है और न सुखमय ही, अपितु स्वयं एक वेदना है (वेदना अनुभव-स्वभावात् ना पुनर्विषयस्य ग्राह्यादिक परितापक तदुभयकर विविक्त-स्वरूप-साक्षात्करणभेदात्)। स्वयं इस वेदना का दुःख और सुख की अन्य दो वेदनाओं के साथ विद्यमान अद्वय नुव की वेदना में भेद करना होगा। यहाँ विपाक परिणामों को वेदना की मूलभूत सत्ता का कारण माना गया है और इसीलिए इसको मुक्त अथवा दुःख में अमिश्र माना गया है तथा उसे उपेक्षा और अव्याकृत वेदना की सज्ञा दी गई है। शुभाशुभ को धर्माधर्म के सम्भाष्य एवं वास्तविक निर्धारकों के रूप में नैतिक और अनैतिक में पृथक् नमनना चाहिए।

यहाँ यह उल्लेख करना उचित होगा कि इस सम्प्रदाय के अनुसार शाश्वत और अविकारी विज्ञप्तिमात्रता अपनी आन्तरिक गतिशीलता के कारण ऊपरी स्तर के तीन भिन्न प्रकार के परिवर्तनों को प्राप्त होती है जिनकी तुलना सतत परिवर्तमान धाराओं और तरंगों से की गई है। इनमें से प्रथम से मूलभूत विकार होता है जो ग्राह्य-ग्राहक की समस्त सभावनाओं का निर्धारण करता है, दूसरा अनात्म-तत्त्वों, आत्म-स्नेह एवं आत्ममान में आत्मत्व के मिथ्या अध्यारोप एवं मूल अविद्या के कारण बौद्धिक प्रक्रियाओं को जन्म देता है और तीसरे में समस्त मानसिक एवं मानसेतर मूर्त-रूप तथ्य होते हैं। मन, मानसिक प्रक्रियाओं और मानसेतर सम्बन्धों को सभव करने वाली मूल जातियों का प्रादुर्भाव परिणामों की प्रथमावस्था में होता है, ये परिणामों की अन्यत्र दो अवस्थाओं में विद्यमान रहकर अन्य परिणामों की जातियों के साथ अपने सम्पर्क के दौरान अधिकाधिक जटिल एवं मूर्त हो जाती हैं। प्रतीति अवस्था का विश्लेषण करते हुए वसुबन्धु इस मत से सहमत नहीं हैं कि हमारी 'नीलवर्ण' की प्रतीति का विकारमात्र नहीं है अपितु उनके मत में किसी भी प्रतीति में सदा दो सबध निहित होते हैं, कर्ता अथवा ज्ञाता के साथ सबध (ग्राहक-ग्रह) और ज्ञान विषय से सबध (ग्राह्य-ग्रह)। नीलवर्ण की प्रतीति को सभव करने के लिए विषय रूप में 'नीलवर्ण' का होना अत्यावश्यक है, क्योंकि प्रतीति नीलवर्ण न होकर हमें नीलवर्ण की प्रतीति होती है। परन्तु वसुबन्धु का तर्क है कि यह मनोवैज्ञानिक आवश्यकता अविकल्प विचार के आवश्यक कार्य के रूप में वस्तुपरकता का प्रस्तार मात्र है और इससे यह कदापि निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि इसका अर्थ इससे बाह्य-विद्यमान और बाह्य कारकों के रूप में प्रतीति को उत्पन्न करने वाले सत्तामय बाह्य विषय है। मनोवैज्ञानिक वस्तुपरकता का अर्थ सत्तामूलक वस्तुपरकता नहीं है। ऐसा तर्क किया जाता है कि यदि इन्द्रिय-ज्ञान के उत्पादन में वस्तुपरक सत्ताओं को स्वीकार कर लिया जाय तो किसी भी अवस्था में इन्द्रिय ज्ञान को वस्तुपरक सत्ताओं के कार्य के बिना ही उत्पन्न नहीं माना जा सके। परन्तु स्वप्नों और भ्रान्तियों में सदा-सर्वत्र इस प्रकार का इन्द्रिय-ज्ञान इस प्रकार की वस्तुपरक सत्ताओं की कारणभूत क्रिया के बिना उत्पन्न माना जाता है, अतः इन्द्रिय ज्ञान के फलित होने के लिए वस्तुपरक सत्ताओं की किसी भी कारणभूत सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता।

ब्रह्मसूत्र II, ॥ २८ के अपने माध्य में बौद्ध विज्ञानवाद का खंडन करने का प्रयत्न करते हुए शंकर विज्ञानवाद की उस शाखा का उल्लेख करते हुए प्रतीत होते हैं जिसका शास्त्र रक्षित ने 'तत्त्व सग्रह' में वर्णन किया है तथा कमलशील ने जिस पर टीका की है परन्तु जो त्रिशिका में दिए हुए वसुबन्धु के वर्णन से अत्यधिक भिन्न है। अथर्व वेद में अणुओं द्वारा निर्मित बाह्य-जगत् की असम्भावना के विरुद्ध विद्यात्मक युक्ति एव सी है।^१ परन्तु विज्ञानवादियों की ओर से पुनः यह युक्ति दी जाती है

^१ ब्रह्मसूत्र II, ॥ २८ पर भामिनी टीका में नई वाचस्पति कुडु नई बातों का उल्लेख

किं स्तम्भ, मिति अथवा घट या वस्त्र के प्रतीति-ज्ञान का तात्पर्य यह है कि ये व्यक्तिगत प्रतीतियाँ स्वरूपतः परस्पर एक दूसरे से भिन्न हैं, जिसके परिणामस्वरूप विषयो का स्वरूप उन्हीं विशिष्ट प्रत्ययों का होता है, जिनके द्वारा हमें उनका ज्ञान होता है एवं ऐसी अवस्था में बाह्य विषयात्मक जगत् की कल्पना अनावश्यक हो जाती है। इसके अतिरिक्त विषय एवं विषय प्रत्यय को एक ही क्षण में ग्रहण करने का तथ्य यह सिद्ध करता है कि विषय एवं प्रत्यय दोनों उसी प्रकार एकरूप होते हैं, जैसे चन्द्रमा के साथ उसी समय में प्रत्यक्षीकृत द्वितीय मिथ्या चंद्र एक रूप हो।^१

उन दोनों में से एक का प्रत्यक्षीकरण न होने की अवस्था में दूसरे का भी प्रत्यक्षीकरण नहीं होता। यदि वे स्वरूपतः अलग-अलग एवं भिन्न हैं तो उन दोनों में इस प्रकार के एक से एक अपरिवर्तनीय सवध होने का क्या कारण है? हमारे प्रत्यय-वैविध्य का कारण उन बाह्य विषयों की विविधता नहीं है जिन्हें साधारणतया उनका उत्पादक माना जाता है बल्कि उनका कारण मूल प्रवृत्त्यात्मक अवचेतन आधारी (वासना) की अनादि अनेकता है जो निद्रा के समय स्वप्नों की उत्पत्ति के समान ही जाग्रतावस्था में हमारे सब प्रत्ययों को उत्पन्न करती है, जिस प्रकार स्वप्न को उत्पन्न करने के लिए बाह्य विषयों की अपेक्षा नहीं है, उसी प्रकार विना किसी बाह्य वास्तविक विषय के सब प्रत्यय उत्पन्न होते हैं क्योंकि प्रत्ययों के रूप में स्वप्न प्रत्यय एवं जाग्रत प्रत्यय में कोई भेद नहीं है। परन्तु दोनों अवस्थाओं में वासना रहती है जिसके विना जाग्रता-वस्था अथवा स्वप्नावस्था में प्रत्यय उत्पन्न नहीं हो सकते, अतः प्रत्ययों के उत्पन्न होने की ये सब अवस्थाएँ उनके सर्वदा उपस्थित होने के कारण सब प्रत्ययों के कारण हैं।^२

करते हैं उनके अनुसार रूप-प्रत्यक्षों में अनुभूत देशीय-प्रस्तार अवयव रहित अणुओं के प्रत्यक्षीकरण के कारण नहीं है। न यह कहा जा सकता है कि देशीय-प्रस्तार में उत्पन्न वर्ण व्यक्तिगत अणु में देशीय-प्रस्तार का प्रत्यय उत्पन्न करते हैं।

^१ यह उपमा वाचस्पति द्वारा समवत दिङ्नाम के उद्धरण से दी गई है—सहोपलम्भ-नियमादभेदो नील-तद्वयो भेदश्च भ्रान्ति विज्ञानं दृश्येतेन्दाविवाद्वये। एक ही समय में होने वाले नील एवं नील के ज्ञान में कोई भेद नहीं है, क्योंकि एक साथ घटित होने वाली कोई दो घटनाएँ एकरूप होती हैं। जैसे भ्रम-ज्ञान में एक चन्द्र दो प्रतीत होते हैं उसी प्रकार प्रत्यय एवं विषय के ज्ञान का भेद भी भ्रमात्मक होता है। सहोपलम्भ नियम का यह तर्क वसुवन्धु की विशतिका एवं त्रिशिका में अनुपस्थित है।

^२ इस सम्बन्ध में वाचस्पति बाह्य विषयात्मक जगत् के अस्तित्व एवं उसके अनुरूप प्रत्ययों के कारणभूत सौत्तान्तिकों के अनुमान का सक्षेप करते हैं। सौत्तान्तिकों द्वारा दिया गया तर्क निम्न है

उपरोक्त स्थिति का खडन करते हुए शकर कहते हैं कि इस प्रकार का मत अमान्य है क्योंकि यह विषय एव विषयी को विज्ञान से भिन्न बताने वाले हमारे अनुभव का विरोध करता है। हमें प्रत्यक्षीकृत बाह्य विषयों के इन्द्रियों के साथ सन्निकर्ष की अपरोक्ष अवगति होती है तथा अवगति एव ज्ञान-विषय अभिन्न नहीं हैं। हमारा ज्ञान स्वयं यह बताता है कि वह ज्ञेय से भिन्न है। स्तम्भ-ज्ञान और स्तम्भ एक नहीं है बल्कि स्तम्भ तो केवल स्तम्भ ज्ञान का विषय है। बाह्य विषयों के निषेध में बौद्ध अध्यात्मवादियों का कथन है कि जो केवल अन्तर्ज्ञेय है उसका बहिर्वद् अवभास होता है।^१ शकर इस पर इस प्रकार की युक्ति देते हैं।

यदि बाह्यत्व निरपेक्ष रूप से असत् है तो किस प्रकार कोई इन्द्रिय-ज्ञान बाह्यरूप में भासित हो सकता है ? विष्णुमित्र ब्रह्मापुत्र नहीं हो सकता। पुनः प्रत्यय एव उसके विषय का एक ही आकार होने के तथ्य का अर्थ यह नहीं है कि विषय की कोई सत्ता ही नहीं, बल्कि यदि विषय का अस्तित्व नहीं होता तो प्रत्यय का आकार तदनु रूप विषय का ही कैसे होता ? पुनः, यह उक्ति मिथ्या है कि कोई दो वस्तुएँ एकरूप होती हैं, क्योंकि यदि विषय एव उसके ज्ञान को युगपत्-ग्रहण किया जाय तो एक का ग्रहण दूसरे के साथ-साथ होने का तथ्य ही यह बताता है कि दोनों एकरूप नहीं हो सकते। इसके अतिरिक्त हमारे नील, पीत, घट अथवा मिति के समस्त ज्ञान में ज्ञेय विषयों के विशेषक अथवा निरूपक तत्वों में भेद होता है, ज्ञान स्वयं तो एकसा ही रहता है।

जब जब पूर्वकरण के अविकारी रहते हुए कोई नया कार्य फलित हो तो उस नए कार्य का कोई नया कारण अवश्य होगा। अब, यद्यपि यह स्वीकार्य है कि आन्तरिक चेतना के प्रवहमान क्रम में प्रत्येक क्षण अगले क्षण को उत्पन्न करता है और इस उत्पादक शक्ति को वासना कहते हैं। (तत्प्रवृत्तिविज्ञानजननशक्तिर्वासना) एवं स्वयं को कार्यरूप में फलित करने की उसकी प्रवृत्ति को 'परिपाक' कहते हैं। फिर भी यह समझना कठिन है कि प्रत्येक क्षण में अन्य क्षणों से सर्वथा भिन्न शक्ति कैसे हो सकती है ? क्योंकि क्षणों के स्वरूप में विकार लाने वाली अन्य कोई वस्तु नहीं होने के कारण प्रत्येक क्षण ठीक उसी प्रकार से एक क्षण है, जिस प्रकार कोई अन्य क्षण।

१ शकर का कथन है—यदन्तर-ज्ञेय-रूप तद् बहिर्वदवभासते। यह दिङ्नाग से उद्धृत किया प्रतीत होता है। दिङ्नाग का श्लोक जैसाकि कमल शील ने तत्त्व संग्रह पर लिखे गए अपने भाष्य में उद्धृत किया है (२०८२-२०८४) इस प्रकार है—
यदन्तर-ज्ञेयरूप तु बहिर्वदवभासते,

मोऽर्थो विज्ञानरूपत्वात् तत् प्रत्ययतयापि च।

उपरोक्त श्लोक से स्पष्ट है कि जिस समय शकर ने बौद्ध विज्ञानवाद का गटा करने का प्रयत्न किया उस समय उनके मनस् में दिङ्नाग थे।

जिस प्रकार शुभ्रत्व एव कृष्णत्व किसी गाय का गुण हो सकता है ठीक उसी प्रकार ज्ञेय के विषय भी ज्ञान में आरोपित बाह्य गुणों के सदृश होते हैं, अतः किसी व्यक्ति के नील, रक्त अथवा पीत को देखने का यह अर्थ है कि प्रत्यक्षीकरण का भेद विषय-भेद के कारण होता है—स्वयं विज्ञान के कारण कोई भेद नहीं। अतः ज्ञान होने के कारण स्वभावतः विषयों से भिन्न है जो अनेक है, विषयों की अनेकता के कारण वे उस ज्ञान से भिन्न हैं जो एक है। विज्ञान एक है एव वह विषयों से भिन्न है जो अनेक है।^१ इसके अतिरिक्त जगत् प्रपञ्च की स्वप्न के साम्य से व्याख्या करने का तर्क भी अयुक्त है, क्योंकि सासारिक विषयों एव स्वप्न के हमारे ज्ञान में महान् भेद है—जाग्रत अनुभव द्वारा स्वप्नानुभवों का बाध होता है परन्तु जाग्रत अनुभवों का कदापि बाध नहीं होता।

स्वयं शंकर के कथनों में यहाँ परस्पर विरोधी बातों का संकेत मिलता है। यह पहले ही कहा जा चुका है कि उन्होंने गौडपाद-कारिका पर लिखे गए अपने भाष्य में स्वप्नानुभव के विषयों की अविद्यमानता के सादृश्य पर जागदानुभव के विषयों के अनस्तित्व पर अत्यंत शक्तिशाली प्रमाण दिया था। गान्तरक्षित (७०५ ई० ५०) एव कमलशील (७२८ ई० ५०) शंकर मत के समान ही इस सिद्धान्त अर्थात् चैतन्य एक एव अविकारी है तथा सब विषय परिवर्तनशील है, परन्तु विषय-परिवर्तन का अर्थ मध्य चैतन्य में किसी प्रकार का विकार नहीं होता—का खंडन करते हुए यह प्रमाण देते हैं कि यदि ऐसा होता तो विषयों को प्रकट करने वाले चैतन्य के स्थाई एव अविकारी होने के कारण वरुण, ध्वनि इत्यादि विभिन्न प्रकार के इन्द्रिय-गम्य विषयों का ज्ञान एक ही तथा उसी समय होता।^२ अतः कमलशील के मतानुसार चैतन्य अविकारी एव एक नहीं है, अपितु इन्द्रियगम्य विषयों के केवल विकारी प्रत्यय होते हैं एव प्रत्येक प्रत्यय दूसरे प्रत्यय से भिन्न होता है जो उसका यथासमय अनुसरण करता है। चैतन्य को एक बताने तथा केवल विषयों की ही अनेकता बताने का शंकर-मत स्वच्छद अपकर्षण के कारण पार्थक्य पर आधारित है। यदि गौडपाद-कारिका पर लिखे गए भाष्य को शंकर की कृति माना जाय तो यह कहा जा सकता है कि जब शंकर ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिख रहे थे तब उनके मत में कुछ परिवर्तन हो चुका था, क्योंकि गौडपाद-कारिका के भाष्य में वह बार-बार इस दृष्टिकोण पर बल देते हुए

^१ द्वाभ्यां च भेद एकस्य सिद्धो भवति एकस्माच्च द्वयोः, तस्मादर्थज्ञानयोर्भेदः ।
शंकर-भाष्य २-२-२६ निर्णयसागर प्रेस बम्बई, १९०४ ।

^२ तद्यदि नित्यैक-ज्ञान-प्रतिभासात्मिका अमी शब्दादयः ।

प्रतीत होते हैं कि जाग्रतावस्था के प्रत्यक्षीकृत विषय स्वप्नानुभव के विषयो के सदृश असत् एव मिथ्या हैं। उनका यथार्थवाद इसी निश्चयात्मक कथन में है कि जगत् यथार्थ ब्रह्म पर मिथ्या अमात्मक आरोपण का परिणाम है क्योंकि भृगतृष्णा आदि भ्रमों के लिए किसी अधिष्ठान की आवश्यकता होनी चाहिए जिन पर वे आरोपित किए जाए। परन्तु ब्रह्मसूत्र पर लिखे गए भाष्य में इन्द्रिय-विषयात्मक जगत् का एक ऐसे प्रकार का अस्तित्व है जो व्यक्ति के विचार के परे है। वाचस्पति ने अपनी भामती टीका में शाकर सिद्धान्त को बौद्ध विज्ञानवाद से भिन्न बताते हुए कहा है कि वेदान्त के मतानुसार 'नील' नील के आकार का प्रत्यय नहीं है किन्तु 'नील' केवल अनिवंचनीय एव अवर्णनीय विषय है।^१

विज्ञातिका एव त्रिशिका में प्रतिपादित वसुवधु के दृष्टिकोण की विवेचना करते हुए यह बताया जा चुका है कि वसुवधु ने प्रत्येतव्य विषयो की विषयता का खंडन करने का प्रयत्न नहीं किया परन्तु उसने इस धारणा का खंडन किया कि प्रत्येतव्य विषयो का अस्तित्व प्रत्यय के बाहर है एव प्रतीति के विभिन्न प्रकारों का उत्पादक है। उसका तात्पर्य यह है कि इन्द्रिय-विषय का निर्माण विचार-सामग्री द्वारा होता है एव यद्यपि वे प्रतीति के मनोवैज्ञानिक विषय हैं तथापि उनका अस्तित्व विचार के बाहर नहीं है तथा वे उनके बारे में हमारे विचारों को निश्चित नहीं करते हैं। परन्तु इन्द्रिय विषय एव प्रत्यय, दोनों विचार के किसी ऐसे आंतरिक नियम द्वारा निश्चित किए जाते हैं जो मनोविकृति के उत्पत्ति एव विकास की सम्पूर्ण प्रक्रिया के स्वरूप एव विधियों को निश्चित करता है एव जो उसकी ज्ञानात्मक स्थिति को ही नहीं बल्कि उसकी नैतिक एव भावात्मक स्थिति को भी निश्चित करता है। शकर की उन युक्तियों का वसुवधु के विरुद्ध कोई प्रभाव नहीं पड़ता जिनमें वह विज्ञान के मनोवैज्ञानिक द्वैत एव उसके विषय पर अधिक बल देते हैं क्योंकि वसुवधु स्वयं उन्हें स्वीकार करते हैं एव कहते हैं कि नील के प्रत्यय से नील भिन्न है, नील आलम्बन है एव नील का प्रत्यय प्रतीति है। उनके अनुसार विचार स्वयं विषयी एव विषय में अपने-आपको विभक्त करता है, अतः प्रत्यय अपने आपको विषयी-विषय विज्ञान में अभिव्यक्त करता है। स्वयं प्रत्यय की ही तरह विषयी एव विषय विचार की ही उत्पत्ति है, नील को विचार भानने से उसका तात्पर्य यह नहीं है कि वह नील की विषयता का निषेध करते हैं अथवा यह कि नील का एकमेव अस्तित्व नील प्रत्यय ही है। नील के प्रत्यय के पूर्व प्रत्यक्ष रूप में नील वस्तुपरक रूप से ठीक वैसे ही वर्तमान रहता है जैसे उसका प्रत्यक्षीकरण करने वाला कोई विषयिन् विद्यमान हो। परन्तु इस विषयता का तात्पर्य यह नहीं है कि नील कही विचार के बाहर किसी बाह्य स्थान में अवस्थित है, क्योंकि

^१ नहि ब्रह्मवादिनो नीलाद्याकारा दृष्टिम् अम्युपगच्छन्ति, किन्तु अनिवंचनीय नीनादीति। भामती, २-२-२८।

स्थान-निर्धारण भी विचार-फल ही है, अतः दृश्यमान इन्द्रिय विषयो को बाह्य जगत् का गुण कहने में कोई अर्थ नहीं है। इन्द्रिय-विषय ज्ञान के विषय है। परन्तु वे उससे सम्बद्ध ज्ञान के उद्दीपक नहीं हैं। शकर इस प्रकार के मत के खडन में कुछ भी कहते हुए प्रतीत नहीं होते। गौडपाद-कारिका पर लिखे गए अपने भाष्य में शकर की स्थिति वही है जो दिडनाग की है तथा जिसका उन्होंने अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य में खडन करने का इतना प्रयत्न किया है। इस प्रकार वह नागार्जुन के उस मत के विरुद्ध हैं जिसके अनुसार कोई ऐसी सारभूत सत्ता होनी चाहिए जिस पर अमात्मक आरोपण हो सके। परन्तु ब्रह्मसूत्र भाष्य में उन्होंने हमारी चेतना को भासित होने वाले प्रपञ्चात्मक जगत् को वस्तुपरक एव स्वतन्त्र रूप से उस चेतना के आगे विद्यमान माना है तथा केवल उसके पारमार्थिक स्वरूप को अनिवर्चनीय माना है। शाकर शाखा के अधिकांश उत्तरकालीन वेदान्ताचार्यों ने विज्ञान से विषयो की भिन्नता एव उनकी स्वतन्त्र सत्ता तथा क्रियाशीलता को स्वीकार किया है एव यह सुविदित है कि इन्द्रिय प्रत्यक्षीकरण में विशिष्ट इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षीकरण के विषय के साथ मनस्-सन्निकर्ष आवश्यक माना जाता है।^१

अपने पञ्चपादिकाविवरण में प्रकाशात्मन् (१२०० ई० पू०) इस विषय को प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि महायानियों एव वेदान्तियों में यही महान् अंतर है कि महायानियों के अनुसार क्षणिक प्रत्ययों से भिन्न विषयो की न तो कोई अलग सत्ता है और न कोई पूर्ण करने के लिए स्वतन्त्र हेतु अथवा क्रिया ही है जबकि वेदान्तियों के अनुसार यद्यपि तात्त्विक रूप से विषयो का अद्वितीय शुद्ध चैतन्य से अभेद है फिर भी वे स्वतन्त्र रूप से अपनी अर्थक्रिया में समर्थ हैं एव उनकी स्वतन्त्र स्थाई तथा अबाधित सत्ता है। पञ्चपाद एव प्रकाशात्मन् दोनों ही यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि विषयो के निरंतर विकार में विज्ञान एक सा रहने के कारण अनुवृत्त एव व्यावृत्त में अभेद नहीं माना जा सकता। अतः विषय को प्रत्यय के विकार के रूप में नहीं लिया जा सकता।^२ यह सुझाव दिया जाता है कि बौद्ध विज्ञानवादियों के अनुसार यदि विषय (जैसे नील) ज्ञान से भिन्न है तो उसकी अभिव्यक्ति उसमें (विज्ञान में) समव नहीं एव यदि नील की अभिव्यक्ति विज्ञान में हो सकती हो तो उस समय जगत् की अन्य सभी वस्तुएँ भी अभिव्यक्त हो जाएगी। क्योंकि नील के साथ ऐसा कोई विशिष्ट सम्बन्ध नहीं है कि उस समय केवल नील ही चैतन्य में प्रकट हो। यदि यह कहा जाय कि नील के ज्ञान का उत्पादक नील है तो फिर दृश्येन्द्रिय का कार्य क्या होगा? अतः बौद्धों के अनुसार प्रत्यय एव विषय के स्वाभाविक एव असाधारण अभेद सम्बन्ध

^१ द्रष्टव्य वेदान्त परिभाषा, अध्याय १, श्रीवैकटेश्वर प्रेस, बम्बई, १९११।

^२ अनुवृत्तन्य व्यावृत्ताभेदोनुवृत्तत्वादाकाश घटादिवत्।

को स्वीकार कर लेना श्रेयस्कर है।^१ वेदान्तिम् इस पर आपत्ति उठाते हुए कहते हैं कि इस प्रकार की उपकल्पना सत्य नहीं हो सकती क्योंकि हम देखते हैं कि विषय, विषयिन् एव प्रत्यय एक ही नहीं है। बौद्ध इस आपत्ति का प्रत्युत्तर इस प्रकार दे सकते हैं कि ये तीनों किसी सखिलष्ट इकाई का निर्माण नहीं करते बल्कि काल के तीन अनुक्रमिक क्षणों में उत्पन्न होते हैं और तब उनकी शक्ति के कारण तीनों के सखिलष्ट रूप का अवभास होता है, अतः इस सखिलष्ट रूप को तीन भिन्न-भिन्न सत्ताओं में परस्पर सबध स्थापित करने के कारण नहीं मानना चाहिए। इस प्रकार 'मैं नील देखता हूँ' की व्याख्या 'मैं' 'नील' एव विज्ञान के चेतन सम्बन्ध के रूप में नहीं की जाकर एक विशिष्ट समय में उसके अन्दर आविर्भूत इन तीनों अंगों से मुक्त प्रत्यय के रूप में की जानी चाहिए। इस प्रकार की कल्पना आवश्यक है क्योंकि सब प्रतिभास क्षणिक हैं और उनके सम्बन्ध के परिचालन के लिए कुछ समय बीते बिना तीन स्वतंत्र सत्ताओं के रूप में इन तीनों का सम्बन्ध जोड़ना अवश्य ही असम्भव होगा। क्षणिकवाद का सिद्धान्त हमें स्वाभाविक रूप से उपरोक्त उपकल्पना की ओर ले जाता है कि सम्बन्ध के रूप में जो कुछ अवभास होता है वह एक क्षणिक स्फुरण मात्र है जिसके उपरोक्त तीनों अंश सारभूत अंश तत्त्व है, अतः बौद्धों की मान्यता है कि मनोवैज्ञानिक रूप से विज्ञान एव उसके विषय में भेद प्रतीत होता है परन्तु इस प्रकार के मनोवैज्ञानिक अवभास को अधिक से अधिक मानसिक भ्रम अथवा कपोल-कल्पना ही माना जा सकता है, क्योंकि तार्किक दृष्टि से बौद्ध यह स्वीकार नहीं कर सकते कि क्षणिक अवभास पर्याप्त समय तक आत्मा एव विज्ञान के सम्बन्ध की सम्भावना को लेकर टिक नहीं सकता, जैसे कि इस वाक्य में कि 'मैं नील को जानता हूँ' एव यदि नील का विज्ञान से अभेद नहीं माना जाय तो विज्ञान में नील के अवभास की सम्भावना की व्याख्या किसी प्रकार नहीं हो सकेगी।

पञ्चपाद का कथन है कि बौद्धों का मुख्य विषय अर्थक्रियाकारित्व का सिद्धान्त यह उक्ति है कि केवल उसी का अस्तित्व है जो अपने अस्तित्व को किसी हेतु

^१ तस्मात् स्वाभाविका साधारणाभेदसम्बन्धात् एव विज्ञाने नीलावभासते। पञ्चपादिका विवरण, पृ० ७४। ऐसे ही दृष्टिकोण के आधार पर प्रमाण देते हुए शान्तरक्षित एव कमलशील का कथन है कि यदि विषय का विज्ञान के साथ अभेद सम्बन्ध न हो तो कोई ऐसा अटल नियम अवश्य होना चाहिए कि उनका एक साथ अवभास क्यों होता है। बौद्धों के अनुसार यह नियम या तो तादात्म्य का या तदुत्पत्ति के अविकार्य रूप कारणत्व का हो सकता है। बौद्धों का प्रथम विकल्प वेदान्तियों के विरुद्ध है। यहाँ कारणत्व का नियम नहीं हो सकता क्योंकि कारणता के नियम की शक्ति एक साथ घटने वाले दो तत्वों के उत्पादन के बीच नहीं हो सकती।

अथवा क्रिया के संपादन द्वारा सिद्ध कर सके । बौद्धों का यह भी मत है कि यदि सब सत्ताएँ एवं वस्तुएँ क्षणिक हों तो ही केवल अस्तित्व के इस मापदण्ड को पूरा किया जा सकता है । ज्ञान एवं विषय का अभेद ही एकमात्र युक्तियुक्त स्वीकार्य मीमांसा सवधी दृष्टिकोण है । केवल क्षणिक सत्ता ही अर्थक्रियाकारित्व के मापदण्डों को क्यों पूरा कर सकती है ? इसका मुख्य कारण यह है कि यदि विद्यमान को क्षणिक नहीं माना जाय तो वे किसी भी हेतु अथवा क्रिया के उत्पादक नहीं हो सकते ।^१ इसका खंडन करते हुए पञ्चपाद का कथन है कि यदि अर्थक्रियाकारित्व का अर्थ स्वविषय-ज्ञान का उत्पन्न होना है तो ज्ञान अथवा प्रत्यय का कोई अस्तित्व नहीं है, क्योंकि यह अपने स्वयं के किसी अन्य ज्ञान का जनक नहीं है (सविदास्वविषयज्ञानाजननादसल्लक्षणत्वम्) एवं किसी व्यक्ति के ज्ञान को अन्य व्यक्तियों द्वारा अनुमान के अतिरिक्त नहीं जाना जा सकता, जो पुनः अपरोक्ष ज्ञान नहीं होगा ।^२ यदि अर्थक्रियाकारित्व का तात्पर्य अन्य क्षण की उत्पत्ति है तो अन्तिम क्षण किसी अन्य क्षण का उत्पादक नहीं होने के कारण स्वयं असत् हो जाएगा और यदि अन्तिम क्षण को असत् समझ लिया जाय तो क्रमशः अन्य सब क्षण असत् हो जाएँगे । सत्ता वस्तुओं का स्वरूप है और जब कोई वस्तु कार्य करने के पश्चात् भी मूक रहती है तो भी वह उस कारण से असत् नहीं हो जाता । इसी आधार पर प्रकाशात्मन् का कथन है कि 'अहम्' 'ज्ञान' एवं 'विषय' की तीन कल्पित धारणाएँ वस्तुतः अपने सादृश्य के कारण एकरूप से भासमान तीन भिन्न-भिन्न धारणाएँ नहीं हैं परन्तु तीनों एक विषय-विषयी ज्ञान में परस्पर जुड़े हुए हैं जिनमें बौद्धों द्वारा कल्पित तीन क्रमिक अवस्थाओं का समावेश नहीं होता । यह अभेद इस तथ्य से सिद्ध होता है कि उनका इस प्रकार का होना प्रत्यभिज्ञात है । पुनश्च, हम सब अपने स्वयं की एकात्मकता के प्रति जागरूक हैं कि चेतना की सब परिवर्तनशील अवस्थाओं में हम स्थिर रहते हैं एवं यद्यपि हमारे प्रत्यय परिवर्तनशील विषयों के साथ परिवर्तित रहे हैं, फिर भी हम अपरिवर्तित ही रहते हैं, इसका तात्पर्य यह है कि शुद्ध ज्ञान के रूप में हम स्वयं को जानते हुए भी परिवर्तनशील विषयों के साथ क्रमिक रूप में सम्बन्धित हैं । परन्तु यह प्रश्न उठता है कि जिस एकात्मकता का प्रत्यय पूर्व अस्तित्व के साथ (स्मृति के अवचेतन सत्कारों द्वारा)

^१ इसी ग्रंथ का प्रथम खंड देखिए, पृ० १६३-१६४ जहाँ संक्षिप्त रूप में इसी सिद्धान्त के औचित्य के कारणों का योग है ।

^२ पञ्चपाद का यह कथन कि विज्ञान का ज्ञान प्राप्त करना संभव है, युक्ति सगत नहीं प्रतीत होता । उनके विचार में, प्रकाश स्वरूप होने के कारण विज्ञान को स्वयं को प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य प्रकाश की अपेक्षा नहीं है । न च भवितुं सविदो विषय सविद् आत्मना नेदाभावान् प्रदीपस्येव प्रदीपान्तरम् ।

वर्तमान अस्तित्व का सम्बन्ध जोड़ने से ही केवल उत्पन्न किया जा सकता है उस एकात्मकता का किसे विश्वास दिलाया जाय । तथा यह उस वेदान्तीय आत्मा द्वारा नहीं किया जा सकता जो शुद्ध आत्म-ज्योति रूप चैतन्य है और जिसे किसी अन्य चेतन अवस्था का विषय नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि वह अविकारी एवं अविनाशी है और उसमें स्मृति के अवचेतन सत्कारो द्वारा पूर्वानुभव एवं वर्तमान अनुभव में सम्बन्ध होने की चेतना सम्भव नहीं है।^१ एक ही चैतन्य की स्थिरता मात्र अभेद की प्रत्यभिज्ञा नहीं है, क्योंकि अभेद की प्रत्यभिज्ञा एक ऐसा सम्बन्ध होगा जो भूत को भूत के रूप में और वर्तमान को वर्तमान के रूप में जोड़ दे, चूँकि अभेद सम्बन्ध का प्रत्यक्षीकरण करने वाला कोई नहीं है अतः अभेद का अवयव मिथ्या है । इस प्रकार के आक्षेप का उत्तर वेदान्त के अनुसार यह है कि यद्यपि शुद्ध चैतन्य एक व्यक्ति की तरह व्यवहार करने में असमर्थ है, फिर भी मन से सबद्ध वही चैतन्य (अन्तःकरण-विशिष्ट) एक ऐसे व्यक्ति के समान भी व्यवहार कर सकता है जो अपने एवं दूसरे लोगों के अभेद की प्रत्यभिज्ञा में समर्थ है । भूतकाल से सम्बन्धित आत्मानुभव के कारण मनस्-अह-वृत्ति के अवचेतन सत्कारो के साथ सम्बन्धित है, वर्तमान काल से सम्बन्धित आत्मानुभव के लिए उत्तरदायी होने के कारण यह भूत एवं वर्तमान में अटल रहने वाले आत्मा के अभेद की धारणा को उत्पन्न करता है । इस प्रकार की व्याख्या के विरुद्ध स्वामाविक आक्षेप यह है कि चूँकि वेदान्त एक ज्ञान को अन्य ज्ञान का विषय स्वीकार नहीं करता अतः भूतकाल के ज्ञान का पुनरुद्दीपन असम्भव है जिसके बिना अभेद की प्रत्यभिज्ञा असम्भव होगी । वेदान्ती का उत्तर यह है कि जिस प्रकार किसी विचार की स्मृति अपने अवचेतन सत्कारो द्वारा होती है उसी प्रकार यद्यपि पूर्ववर्ती क्षण में अभेद की प्रत्यभिज्ञा अनुपस्थित थी, फिर भी यह प्रत्यभिज्ञा परवर्ती क्षण में अवचेतन सत्कारो की सक्रिया द्वारा जाग्रत हो सकी।^२ वेदान्त के अनुसार शुद्ध चैतन्य ही एकमात्र अविकारी अन्तर्निहित द्रव्य है, यही चैतन्ययुक्त मनस् (अन्तःकरण) ज्ञाता अथवा विषयी के रूप में व्यवहार करता है एवं पूर्व तथा परवर्ती काल में सबद्ध वही चैतन्य वस्तुपरक आत्मा के रूप में प्रकट होता है, इसी आत्मा के माध्यम से अभेदता का अनुभव होता है एवं इसी का ज्ञाता के साथ तादात्म्य अन्तःकरण-मन सबद्ध चैतन्य माना जाता है । आत्म-तादात्म्य के विचार हम सबके अंदर हैं तथा 'मैं वही हूँ' का अनुभव हम सब करते हैं एवं इसकी एकमात्र व्याख्या इस तथ्य के

^१ पूर्वानुभवमप्यात्महिताद् इदानीतन-वस्तु-प्रमिति-कारणाज्जात एकस्य कालद्वय-सम्बन्ध-विषयक प्रत्यक्ष-ज्ञान प्रत्यभिज्ञा इति चेत् न तर्हि आत्मनि सा सम्भवति ।
मग्नान् मनानाम्य आत्मन ज्ञानान्तरागम्यत्वात् ।

आधार पर की जा सकती है कि चैतन्य के अद्वितीय एव सामान्य प्रत्यय होते हुए भी अपने उन सम्बन्धों के स्वरूप-वैभिन्न्य के कारण नानाविध क्रियाएँ करने वाला माना जा सकता है जिसके द्वारा यह ज्ञाता एव स्वयं को ज्ञात सहस्रों प्रकार के सबधों तथा विषयों के रूप में स्वयं को परिणत करता हुआ प्रतीत होता है। आत्मा के इस अभेद-अनुभव के सम्बन्ध में ध्यान देने योग्य मुख्य बात यह है कि पूर्वानुभव एव स्मृति इस बात को सिद्ध करते हैं कि भूतकाल में आत्मा का अस्तित्व था, परन्तु हम यह सिद्ध कैसे करें कि जो विद्यमान था वह अब भी विद्यमान है। आत्मा के अभेद का ज्ञान आत्मा के भूत एव वर्तमान काल के अनुभव से भिन्न है। परन्तु प्रक्रिया यह है कि दोनों अनुभव आत्मा को उन दोनों अनुभवों में विद्यमान एक ही इकाई के रूप में प्रकट करते हैं एव इस नूतन अनुभव में ही हम आत्मा के पूर्वोक्त अभेद-सम्बन्ध का परिज्ञान करते हैं। पुनश्च, जब मैं भूत काल के अनुभव का स्मरण करता हूँ तो उस अनुभव से सबद्ध आत्मा का ही स्मरण होता है, अतः आत्मा के अभेद के अनुभव में विभिन्न काल-सम्बन्धों से युक्त आत्मा का ही बोध होता है।

इन सब विवेचनों से जो एक बात स्पष्ट हो जाती है वह यह है कि पक्षपाद एव उसके अनुयायियों की विवरण शाखा द्वारा व्याख्यात शाकर-वेदान्त के अनुसार इन्द्रिय-सामग्री एव विषयों का अस्तित्व उनके प्रत्यक्षीकरण से स्वतंत्र है एव एक अन्तःकरण नामक मनस् भी है जो इतरेतर विषय के ज्ञान के लिए अपने ही ढंग से क्रिया करता रहता है। क्या विषय पहले से ही विद्यमान है एव मनस् द्वारा शुद्ध चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत किए जाते हैं ? परन्तु विषय क्या है ? और शकर का उत्तर यह है कि वे स्वयं में अनिर्वाच्य एव वर्णनातीत हैं। एक ओर दिङ्नाग अथवा लकावतार के बौद्ध विज्ञानवाद से और दूसरी ओर वसुवन्धु की त्रिशिका से इस प्रकार के दृष्टिकोण का अन्तर सरलता से देखा जा सकता है। क्योंकि अन्तिम दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्यक्षीकरण से स्वतंत्र विषयों की सत्ता नहीं है एव पहले दृष्टिकोणों के अनुसार विषय एक विचार-तत्त्व के परिणाम हैं तथा इस प्रकार ज्ञाता विषयी के विषय भूत हैं। विषय एव विषयी दोनों एक उच्चतर एव श्रेष्ठतर तत्त्व-विचारतत्त्व में प्रतिष्ठित हैं। इस प्रतिष्ठापना का अर्थ यह है कि उपादान और आकार की दृष्टि से यह विचार-तत्त्व एव उसके परिणाम विषय एव विषयी दोनों के लिए उत्तरदायी भी हैं। शाकर वेदान्त के अनुसार प्रपञ्चात्मक जगत्, मनस्, इन्द्रियाँ एव उनकी सम्पूर्ण क्रियाएँ, कार्यशीलता इत्यादि सब उस माया के विकार हैं जो स्वयं अनिर्वाच्य है परन्तु जो सदा शुद्ध-चैतन्य से अपने आधारभूत तत्त्व के रूप में सम्बन्धित है एव जो जड़ विषयों के रूप में आँखों से ओझल रहती है तथा जिसे मृत्-चैतन्य के अन्तर्निहित तत्त्व की प्रकाशिका ज्योति द्वारा बौद्धिक अवस्थाओं अथवा प्रत्ययों के रूप में अपने आकार में आत्म-चैतन्य प्राप्त होता है। जैसा कि कहा जा चुका है कि

शून्यवादियों ने भी समस्त वस्तुओं एवं अवभासों के वस्तुपरक अस्तित्व को स्वीकार किया है, परन्तु चूँकि वे आलोचनात्मक परीक्षा के सामने टिक नहीं सके अतः उन्होंने इसे निःस्वभाव माना। निःस्वभावता के इस सिद्धान्त एवं शाकर मत के अनिर्वाच्यता के सिद्धान्त में एकमात्र अन्तर यही है कि यह 'अनिर्वाच्य' अभी तक किसी अनिर्वाच्य वस्तु के रूप में माना जाता है, एक ऐसे द्रव्य के रूप में जो विकृति को प्राप्त होता है एवं जिसने अपने को जगत् के सम्पूर्ण विषयों के रूप में परिणत कर दिया है। शाकर वेदान्त का विज्ञानवाद बौद्ध-विज्ञानवाद के उस सहोपलम्भ नियम में विश्वास नहीं करता जिसके अनुसार अस्तित्व का अर्थ प्रत्यक्षीकरण करना है। किसी व्यक्ति विशेष द्वारा प्रत्यक्षीकृत नहीं होने पर भी जगत् का अस्तित्व तो रहता ही है, इसकी वस्तुपरक सत्ता मेरी सम्बेदनाओं एवं प्रत्ययों से पूर्ण स्वतन्त्र है, परन्तु मेरे प्रत्ययों अथवा सम्बेदनाओं से स्वतन्त्र होने पर भी यह चैतन्य से स्वतन्त्र नहीं है जिसके साथ इसका सम्बन्ध है एवं जिस पर वह आश्रित है। यह चैतन्य साधारण मनोवैज्ञानिक विचार नहीं है परन्तु यह वह तत्त्व है जो सम्पूर्ण चैतन्य विचार का आधार है। यह शुद्ध विचार स्वतन्त्र एवं स्वयं ज्योति है क्योंकि सम्पूर्ण चैतन्य-विचार में चैतन्य स्वयं प्रकाशित होता है, अन्य सब की प्रवृत्ति इसी चैतन्य द्वारा होती है एवं इससे पृथक् करके इसे देखा जाए तो यह निरर्थक तथा अविचार्य हो जाता है। स्वतन्त्र एवं अबाधित स्वयं-प्रकाशता ही इसकी सत्ता है (अबाधितस्वयंप्रकाशतैव अस्य सत्ता)।^१ सम्पूर्ण सत्ता शुद्ध चैतन्य है एवं सम्पूर्ण अवभासित जगत् इसी पर आश्रित है मानो कोई वस्तु इसके सन्दर्भ में ही व्यक्त की गई हो तथा इससे पृथक् इसकी कोई ग्राह्य स्थिति अथवा अर्थ न हो। यह केवल प्रमाण मीमांसा अथवा तार्किक दृष्टि से ही नहीं है बल्कि सत्तामूलक दृष्टि से भी होता है। जगत् के विषयभूत आकार माया की अनिर्वाच्य सामग्री के परिणाम रूप है, जो 'सत्ता' नहीं है अपितु 'सत्ता' पर आधारित है, परन्तु उनकी अभिव्यक्ति उसी समय हो सकती है जब वे मानसिक अवस्थाओं में प्रतिबिम्बित हो एवं प्रत्ययों के रूप में प्रस्तुत किए जाएँ। स्वप्न के विषय अथवा भ्रम के साथ सादृश्य माया के सामान्य प्रत्यय को जन-साधारण के लिए बुद्धिगम्य बनाने के लिए केवल प्रचलित उदाहरण के रूप में ही लिए जा सकते हैं एवं यह वैशन्तीय विज्ञानवाद को एक अद्वितीय स्थान प्रदान करता है।

शंकर द्वारा वेदान्त का पक्षपोषण, वादरायण एवं मतृप्रपञ्च का दर्शन

शाकर की रक्षात्मक युक्तियाँ उन आक्षेपों के खण्डन में निहित थी जो जगत् के सामान्य वैशन्तीय सामान्य प्रत्यय के विरुद्ध किए जा सकते हैं। प्रथम पूर्वानुभूत आक्षेप

^१ आचर्यनि नियम द्वारा निमित्त भ्रमती, पृ० १३ निर्णय सागर संस्करण, १९०४।

सात्य-दर्शन के अनुयायियों का है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि कार्य एव कारण का स्वरूप अधिकांश में एक सा ही होना चाहिए। चेतन एव शुद्ध माना जाने वाला ब्रह्म जड़ तथा अचेतन एव अशुद्ध जगत् का कारण नहीं हो सकता। जगत् स्वभावतः चेतन आत्माओं से इतना भिन्न होने के कारण ही उनके लिए उपयोगी हो सकता है। अपने स्वभाव में अभिन्न दो पदार्थों के लिए एक दूसरे के लिए उपयोगी होना दुष्कर है—दो दीपक एक दूसरे को प्रकाशित नहीं कर सकते। अतः चैतन्य आत्माओं से भिन्न होकर ही जगत् उनकी अधिकतम सेवा कर सकता है एव उनके लिए विद्यमान हो सकता है। इस आक्षेप का शकर ने उत्तर इस प्रकार दिया है कि यह सत्य नहीं है कि कार्य को कारण से प्रत्येक प्रकार से एक सा होना चाहिए—चेतन प्राणियों से जड़ केश तथा नाखून एव गोबर जैसे जड़ विषयों से जीवित कीड़े-मकोड़े उत्पन्न होने के उदाहरण मिलते हैं। न इस बात को अस्वीकार किया जा सकता है कि ब्रह्म एव जगत् में कम से कम इस बात में कुछ सादृश्य है कि दोनों की सत्ता है। यह नहीं कहा जा सकता कि चूंकि ब्रह्म चैतन्य है अतः जगत् भी चैतन्य होना चाहिए, क्योंकि इस प्रकार की आशा का कोई कारण नहीं है। इसका विपर्यय भी सत्य नहीं है—ब्रह्म के अतिरिक्त किसी अन्य स्रोत द्वारा प्रकृति (जड़) को उत्पन्न हुआ नहीं देखा गया है।^१ इस तर्क का सम्पूर्ण विषय इस तथ्य में निहित प्रतीत होता है कि उपनिषदों ने दृढतापूर्वक ब्रह्म को जगत् का कारण बताया है अतः चैतन्य एव शुद्ध ब्रह्म द्वारा अशुद्ध और जड़ (प्रकृति) की उत्पत्ति के प्रतीयमान विरोध को समझना पड़ेगा या क्योंकि इस प्रकार के परम सत्त्वों का अन्वेषण तर्क द्वारा नहीं अपितु उपनिषदों के आप्तवचन द्वारा ही हो सकता है। सांख्यो द्वारा वेदान्त के विरुद्ध अन्य आपत्ति यह उठाई जा सकती है कि प्रलय के समय कार्यरूप जगत् जब कारण ब्रह्म में पुनः विलीन हो जाएगा तब सासारिक अवस्था की अशुद्धियां ब्रह्मत्व की कारण अवस्था को भी अशुद्ध बना सकती हैं। शकर उदाहरणों की दो श्रेणियों की ओर संकेत करते हुए इसका सङ्ग करते हैं जिनमें कारणावस्था में प्रलय के समय कार्य कारणावस्था को प्रभावित नहीं करते। इनमें एक उदाहरण की श्रेणी उन दशाओं में पाई जाती है जहाँ सुवर्ण, रजत इत्यादि के पदार्थ अपने मौलिक द्रव्य की अवस्थाओं में आकारहीन सुवर्ण एव रजत के रूप में पुनः द्रवीभूत हो जाते हैं तथा आकृति युक्त पदार्थों के रूप में अपनी विशिष्ट विलक्षणताओं द्वारा उन्हें प्रभावित करते हुए प्रतीत नहीं होते। अन्य उदाहरण जादूगर द्वारा व्यक्त जादू में पाया जाता है। बाजीगर मायावी सृष्टि को अपने नियंत्रण में रक्ता है तथा इस प्रकार वह तिरोहित होने पर स्वयं बाजीगर

^१ कि हि यच्चैतन्येनानन्वित तद्ब्रह्म-प्रकृतिक दृष्टमिति

ब्रह्मवादिन प्रत्युदाट्टियेक समस्तस्य वस्तुजातस्य ब्रह्म प्रकृतित्वाभ्युपगमात् ।

को किसी भी प्रकार से भ्रम में नहीं डाल सकता, क्योंकि जादू सृष्टि सत्य नहीं है। उसी प्रकार जागृत होने पर स्वप्न द्रष्टा अपने स्वप्नों से प्रभावित नहीं होता। अतः सत् वह है जो विकारशील अवस्थाओं में पूर्णरूप से अस्पृष्ट रहे। सब विकासशील अवस्थाओं में इस सत् का आभास सर्प के रूप में रज्जु के अवभास की तरह माया मात्र है। पुनश्च, जिस प्रकार सुषुप्ति का अनुभव करने वाला व्यक्ति एक ऐसी स्थिति में पहुँच जाता है जहाँ उसके सासारिक अनुभव का किंचित् मात्र भी चिह्न नहीं हो, फिर भी जाग्रत होने पर वह अपने जीवन के सामान्य व्यवसाय में पुनः प्रकृत हो जाता है, इसी प्रकार जगत् के अपनी कारणावस्था में लीन हो जाने पर पुनः प्रलय के पूर्व ही अवस्था की उसी प्रकार की सृष्टि हो सकती है। अतः इस प्रकार की आपत्ति को कोई स्थान नहीं है कि अशुद्ध कार्यों का जगत् प्रलय के समय ब्रह्म की शुद्ध स्थिति को प्रभावित करेगा अथवा प्रलय के अनन्तर सृष्टि नहीं हो सकेगी।

अशुद्ध एव अचेतन कार्य रूपी जगत् के शुद्ध एव चेतन ब्रह्म द्वारा उत्पन्न न हो सकने की समाहित आपत्ति के प्रत्युत्तर में शंकर की ये उपरोक्त युक्तियाँ दुर्बल ही नहीं अपितु अनावश्यक हैं। यदि कार्य रूपी जगत् माया एव जादू मात्र है तथा उसका कोई वस्तुत्व नहीं है तो उनके लिए सर्वोत्तम मार्ग यही होता कि कार्यों की उनके कारणों से महान् विपत्ति प्रदर्शित करने के लिए कारण की कार्य में वास्तविक परिणति को बताने वाले परिणामवाद को स्वीकार करने की अपेक्षा वह कार्य के प्रभुत्वहीन होने के अपने सिद्धान्त पर सीधा आ जाते। यदि वह प्रारम्भ में यही उत्तर देते कि कार्य की वास्तविक सत्ता नहीं है एव वह तो जादू की सृष्टि मात्र तथा मित्या प्रपन्न है तो यह आपत्ति तत्काल असफल हो जाती है कि अशुद्ध जगत् शुद्ध ब्रह्म द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार की आपत्ति कार्य की किंचित् मात्र भी सत्यता में निश्वास नहीं करने वाले दार्शनिक शंकर के लिए नहीं बल्कि उन लोगों के लिए उचित होती जो कारण से कार्य के वास्तविक परिणाम में विश्वास रखते हैं, न कि शंकर जैसे दार्शनिक के लिए जिनका कार्य की सत्यता में विलकुल विश्वास नहीं था। ऐसा करने के स्थान पर उन्होंने यह प्रदर्शित किया कि कार्य के विशिष्ट दोष अथवा अन्य लक्षण कारण की शुद्धता को प्रभावित नहीं कर सकते तथा इसके लिए स्वयं के आभूषणों का रक्षण में वास्तविक लय होने का उदाहरण देना प्रारम्भ किया। उनके गाय-गाय वह एक अन्य उदाहरण भी देते हैं कि बाजीगर के स्वभाव को प्रभावित किए बिना जादूई मृष्टि किस प्रकार तिरोहित हो सकती है यह उदाहरण शंकर के मान चित्तुन में नहीं पाता एव आश्चर्य की बात है कि यह शंकर के ध्यान में नहीं गयी आदि कि यथाय परिणामवाद के उनके उदाहरण यदि खरे उतर सकें तो जादू एव बाजीगर के उनके उदाहरण विलुप्त अनुपयुक्त होंगे।

यदि कारणों के परिणामवादी सिद्धान्त को मान लिया जाय तो ध्रुववाद को

छोड़ना पड़ेगा। ऐसा प्रतीत होता है कि शंकर को अपने ब्रह्ममूत्र भाष्य में कार्य के मिथ्यात्व के विवर्त दृष्टिकोण के उदाहरण का प्रच्छन्न रूप से समावेश करके विवादों की इस प्रकार की उलझन का आश्रय लेना पड़ा जिसकी केवल यथार्थवादी व्याख्या ही हो सकती थी। यहाँ सूत्र इतने विश्वासोत्पादक रूप से यथार्थवादी प्रतीत होते हैं कि अपने कारण के असद्व्यवहार कार्य की उत्पत्ति के प्रस्तावित अमर्ग का अन्तिम उत्तर इस तथ्य में प्राप्त होता है कि उपनिषदों के अनुसार यह अशुद्ध एवं अचेतन जगत् ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है, चूँकि उपनिषद् इसे घोंपित करते हैं अतः तर्क के आधार पर इसके विरुद्ध कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती।

अगले विभाग में कारण के यथार्थवादी परिणाम का सिद्धान्त उन सूत्रों द्वारा और आगे स्पष्ट किया गया है जिसके अनुसार कार्यों का उनके कारण के साथ अभेद होने पर भी उनके अनेकत्व अथवा नानात्व की व्याख्या कई प्रचलित उदाहरणों के सादृश्य से भी की जा सकती है। अतः यद्यपि तरंगों का समुद्र के साथ अभेद है फिर भी अपने नानात्व एवं वैभिन्य में उनकी सत्ता है। यहाँ भी शंकर को अपनी व्याख्या में सूत्र के भावार्थ का अनुमरण करना पड़ा है। सूत्र पर अपने भाष्य का उपमहार करते हुए शंकर कहते हैं कि जगत् ब्रह्म के परिणाम का कोई कार्यरूप फल नहीं है केवल ब्रह्म ही सत्ता है परन्तु फिर भी जब मृष्टिकर्ता के रूप में ब्रह्म सोपविक होता है तब प्रतीयमान नानात्व एवं वैभिन्य हो सकता है। यहाँ यह बताना ठीक होगा कि इस प्रकार की अनुपूरक व्याख्या सूत्र के उस सामान्य अर्थ से पूर्णतः अमर्ग है, जो निश्चित रूप से यथार्थवादी परिणामवाद के पक्ष में है। यह दुर्भाग्य है कि यहाँ भी शंकर अपने इस अनुपूरक कथन के लिए कोई कारण नहीं देते जो सूत्र एवं उनके द्वारा दिए गए भाष्य के सामान्य अनिप्राय के अनुरूप नहीं है।

आगे के अध्याय में शंकर सूत्र “कार्य की समावना, कारण की सत्ता, कार्य की कारण में मत्ता, कारण के विस्तरण हेतुओं के कारण एवं उपनिषदों ने आप्त वचन के कारण”, कारण एवं कार्य के अभेद को स्पष्ट रूप से स्थापित करते हुए प्रतीत होते हैं। इस प्रकार का अर्थ पूर्वाव्यायो के सामान्य अर्थ के अनुरूप है। शंकर, सूत्र की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि केवल एकमात्र कारण ब्रह्म ही सत्य है। अतः कार्य में कारण का यथार्थ परिणाम नहीं हो सकता। इस प्रकार ब्रह्म की सर्वज्ञता एवं उसका जगत् कर्तव्य केवल सीमित रूप में ही उचित है, क्योंकि वे जगत् की आपेक्षिक सत्यता पर आधारित हैं। अतः पारम्परिक दृष्टि में ऐसा कोई ईश्वर नहीं है जो जगत् का सर्वज्ञ उत्पत्तिकर्ता हो। शंकर कुछ उपनिषदों के प्रमाणों के

‘मृष्ट्य ब्रह्मात्मवादिनः एकत्वेवास्यात् ईश्वरीयितव्यभाव ईश्वर पारमार्थिक-प्रतिज्ञा-विरोधेति चेत्, न, प्रविद्यात्मक-नाम-रूप-वीज व्याख्यापेक्षत्वात् नवैकत्वस्य ।

को किसी भी प्रकार से भ्रम में नहीं डाल सकता, क्योंकि जादू सृष्टि सत्य नहीं है। इसी प्रकार जागृत होने पर स्वप्न द्रष्टा अपने स्वप्नों से प्रभावित नहीं होता। अतः सत् वह है जो विकारशील अवस्थाओं में पूर्णरूप से अस्पृष्ट रहे। मग्न विकासशील अवस्थाओं में इस सत् का आभास सर्प के रूप में रज्जु के अवभास की तरह माया मात्र है। पुनश्च, जिस प्रकार सुषुप्ति का अनुभव करने वाला व्यक्ति एक ऐसी स्थिति में पहुँच जाता है जहाँ उसके सासारिक अनुभव का किंचित् मात्र भी चिह्न नहीं हो, फिर भी जाग्रत होने पर वह अपने जीवन के सामान्य व्यवसाय में पुनः प्रकृत हो जाता है, इसी प्रकार जगत् के अपनी कारणावस्था में लीन हो जाने पर पुनः प्रलय के पूर्व की अवस्था की उसी प्रकार की सृष्टि हो सकती है। अतः इस प्रकार की आपत्ति को कोई स्थान नहीं है कि अशुद्ध कार्यों का जगत् प्रलय के समय ब्रह्म की शुद्ध स्थिति को प्रभावित करेगा अथवा प्रलय के अनन्तर सृष्टि नहीं हो सकेगी।

अशुद्ध एवं अचेतन कार्य रूपी जगत् के शुद्ध एवं चेतन ब्रह्म द्वारा उत्पन्न न हो सकने की समाहित आपत्ति के प्रत्युत्तर में शंकर की ये उपरोक्त युक्तियाँ दुर्बल ही नहीं अपितु अनावश्यक हैं। यदि कार्य रूपी जगत् माया एवं जादू मात्र है तथा उसका कोई वस्तुत्व नहीं है तो उनके लिए सर्वोत्तम मार्ग यही होता कि कार्यों की उनके कारणों से महान् विपत्ति प्रदर्शित करने के लिए कारण की कार्य में वास्तविक परिणति को बताने वाले परिणामवाद को स्वीकार करने की अपेक्षा वह कार्य के वस्तुत्वहीन होने के अपने सिद्धान्त पर सीधा आ जाते। यदि वह प्रारम्भ में यही उत्तर देते कि कार्य की वास्तविक सत्ता नहीं है एवं वह तो जादू की सृष्टि मात्र तथा मिथ्या प्रपञ्च है तो यह आपत्ति तत्काल असफल हो जाती है कि अशुद्ध जगत् शुद्ध ब्रह्म द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार की आपत्ति कार्य की किंचित् मात्र भी सत्यता में विश्वास नहीं करने वाले दार्शनिक शंकर के लिए नहीं बल्कि उन लोगों के लिए उचित होती जो कारण से कार्य के वास्तविक परिणाम में विश्वास रखते हैं, न कि शंकर जैसे दार्शनिक के लिए जिनका कार्य की सत्यता में बिल्कुल विश्वास नहीं था। ऐसा करने के स्थान पर उन्होंने यह प्रदर्शित किया कि कार्य के विशिष्ट दोष अथवा अन्य लक्षण कारण की शुद्धता को प्रभावित नहीं कर सकते तथा इसके लिए स्वर्ण के आभूषणों का स्वर्ण में वास्तविक लय होने का उदाहरण देना प्रारम्भ किया। इसके साथ-साथ वह एक अन्य उदाहरण भी देते हैं कि बाजीगर के स्वभाव को प्रभावित किए बिना जादुई सृष्टि किस प्रकार तिरोहित हो सकती है यह उदाहरण सन्दर्भ के साथ बिल्कुल मेल नहीं खाता एवं आश्चर्य की बात है कि यह शंकर के ध्यान में कैसे नहीं आई कि यथार्थ परिणामवाद के उनके उदाहरण यदि खरे उत्तर सकें तो जादू एवं बाजीगर के उनके उदाहरण बिल्कुल अनुपयुक्त होंगे।

यदि कारणता के परिणामवादी सिद्धान्त को मान लिया जाय तो विवर्तवाद को

छोड़ना पड़ेगा । ऐसा प्रतीत होता है कि शकर को अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य में कार्य के मिथ्यात्व के विवर्त दृष्टिकोण के उदाहरण का प्रच्छन्न रूप से समावेश करके विवादों की इस प्रकार की उलझन का आश्रय लेना पड़ा जिसकी केवल यथार्थवादी व्याख्या ही हो सकती थी । यहाँ सूत्र इतने विश्वासोत्पादक रूप से यथार्थवादी प्रतीत होते हैं कि अपने कारण के असदृश कार्य की उत्पत्ति के प्रस्तावित असंगति का अन्तिम उत्तर इस तथ्य में प्राप्त होता है कि उपनिषदों के अनुसार यह अशुद्ध एवं अचेतन जगत् ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है, चूँकि उपनिषद् इसे घोषित करते हैं अतः तर्क के आधार पर इसके विरुद्ध कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती ।

अगले विभाग में कारण के यथार्थवादी परिणाम का सिद्धान्त उस सूत्र द्वारा और आगे स्पष्ट किया गया है जिसके अनुसार कार्यों का उनके कारण के साथ अभेद होने पर भी उनके अनेकत्व अथवा नानात्व की व्याख्या कई प्रचलित उदाहरणों के सादृश्य से भी की जा सकती है । अतः यद्यपि तरंगों का समुद्र के साथ अभेद है फिर भी अपने नानात्व एवं वैभिन्न्य में उनकी सत्ता है । यहाँ भी शकर को अपनी व्याख्या में सूत्र के भावार्थ का अनुसरण करना पड़ा है । सूत्र पर अपने भाष्य का उपसंहार करते हुए शकर कहते हैं कि जगत् ब्रह्म के परिणाम का कोई कार्यरूप फल नहीं है केवल ब्रह्म की ही सत्ता है परन्तु फिर भी जब सृष्टिकर्ता के रूप में ब्रह्म सोपधिक होता है तब प्रतीयमान नानात्व एवं वैभिन्न्य हो सकता है । यहाँ यह बताना ठीक होगा कि इस प्रकार की अनुपूरक व्याख्या सूत्र के उस सामान्य अर्थ से पूर्णतः असंगत है, जो निश्चित रूप से यथार्थवादी परिणामवाद के पक्ष में है । यह दुर्भाग्य है कि यहाँ भी शकर अपने इस अनुपूरक कथन के लिए कोई कारण नहीं देते जो सूत्र एवं उनके द्वारा दिए गए भाष्य के सामान्य अभिप्राय के अनुरूप नहीं है ।

आगे के अध्याय में शकर सूत्र “कार्य की समावना, कारण की सत्ता, कार्य की कारण में सत्ता, कारण के विस्तरण हेतुओं के कारण एवं उपनिषदों के आप्त वचन के कारण”, कारण एवं कार्य के अभेद को स्पष्ट रूप से स्थापित करते हुए प्रतीत होते हैं । इस प्रकार का अर्थ पूर्वाध्यायों के सामान्य अर्थ के अनुरूप है । शकर, सूत्र की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि केवल एकमात्र कारण ब्रह्म ही सत्य है । अतः कार्य में कारण का यथार्थ परिणाम नहीं हो सकता । इस प्रकार ब्रह्म की सर्वज्ञता एवं उसका जगत् कर्तव्य केवल सीमित रूप से ही उचित है, क्योंकि वे जगत् की आपेक्षिक सत्यता पर आधारित हैं । अतः पारमार्थिक दृष्टि में ऐसा कोई ईश्वर नहीं है जो जगत् का सर्वज्ञ उत्पत्तिकर्ता हो ।^१ शकर कुछ उपनिषदों के प्रमाण के

^१ कूटस्थ ब्रह्मात्मवादिन एकरत्नैवात्मात् ईगित्रीगितव्यभाव ईश्वर कारण-प्रतिज्ञा-विरोधः इति चेत्, न, अविद्यात्मक-नाम-रूप-बीज व्यावर्णनापेक्षत्वात् सर्वज्ञत्वस्य ।

दोहरारा नाम तो इन शक्तियों के लिए मात्र शक्तियों की मात्र उन शक्तियों का तो तोमरे प्रत्यक्ष ही आवश्यकता होगी, तथा इन प्रत्यक्ष शक्तियों प्रत्यक्ष का साथ होगा। यदि एतत् ही समग्र में समग्र प्रमाण में प्रत्यक्ष प्रमाण में प्रमाणित हो तो समग्र ही नारा प्रत्यक्ष ही प्रमाणित हो। यदि यह अनुभव रूप में प्रत्यक्ष प्रमाण में प्रमाणित हो तो एतत् समग्र में समग्र प्रमाण ही प्रमाण में प्रमाणित होगा, अन्य उन समग्र समग्र के कार्य अन्य प्रमाणों में अनुभवित होने। यदि यह प्रमाण ही प्रमाण प्रमाण प्रमाण के (जैसे गाय) प्रमाण प्रमाण में प्रमाण प्रमाण में प्रमाणित रहते हुए भी यह प्रमाण नहीं है उन्नी प्रमाण प्रमाण प्रमाण में समग्र भी प्रमाण प्रमाण में प्रमाणित हो गाना है तो प्रमाण में रहा जा साना है कि समग्र का अनुभव प्रमाण प्रमाणों के अनुभव के गहन नहीं होता। गाय का प्रमाण प्रमाण प्रमाण प्रमाण में प्रमाणित है, परन्तु प्रमाण प्रमाण में समग्र ही प्रमाण नहीं होती। पुन यदि कार्य अपनी उत्पत्ति के पूर्व प्रमाणित हो तो उत्पत्ति के एक प्रमाण होने के कारण ऐसे कार्य का कोई भी कर्ता नहीं होगा, यह प्रमाण है क्योंकि कार्य अपनी उत्पत्ति के पूर्व प्रमाणित होने के कारण अपना उत्पत्ति-कर्ता नहीं हो सकता एवं प्रमाणित होने के कारण यह उत्पत्ति या तो स्वयं प्रमाणित होगी या बिना किसी कर्ता के होगी। यदि उत्पत्ति की प्रमाण के रूप में परिभाषा न करके उसे स्वकरण-सत्ता समवाय के रूप में माना जाय तो भी यह आपत्ति की जा सकती है कि दो सम्बन्धित पदों के बीच ही सम्बन्ध सम्भव है एवं चूँकि कार्य अभी तक प्रमाणित है अतः उसका सम्बन्ध अपने कारण से नहीं हो सकता। परन्तु यदि कार्य पहले से ही प्रमाणित है तो फिर कारण-व्यापार की आवश्यकता ही क्या है? इस प्रकार के प्रमाण का उत्तर उन्नी मत में पाया जाता है कि कार्य तो कारण का अपने कार्य में विन्तरण मात्र है। जिन प्रकार एक मनुष्य अपने प्रमाणों को ममेष्ट कर अथवा फैलाकर बैठने पर भी वही मनुष्य माना जाएगा, उन्नी प्रकार कार्य को भी कारण का विस्तरण मानना चाहिए और उन्नी हेतु कारण और कार्य में अभेद ही मानना चाहिए। इस प्रकार कार्य केवल कारण की रूपान्तरित अवस्था है अन्य इस रूपान्तरण को घटित करने के लिए कारण-व्यापार अनावश्यक है, परन्तु ऐसा रूपान्तरण होते हुए भी कार्य-कारण में अपनी शक्ति के रूप में पहले से ही प्रमाणित नहीं है।

सात अन्य लघुतर अध्याय है। उनमें से प्रथम में इस आपत्ति का कि यदि जगत् चैतन्य ब्रह्म की अपरोक्ष उत्पत्ति है तो फिर ऐसी चैतन्य मत्ता ने इस दुःख से परिपूर्ण जगत् की रचना ही क्यों कि जो स्वयं उसके लिए कारागृह है, उत्तर इस तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करके बड़ी आसानी से दिया है कि जगदतीत सृष्टिकर्ता इस जगत् के कारागृह में दुःख का अनुभव करने वाली सासारिक जीवात्माओं से अत्यन्त परे है। यहाँ भी शकर एक पूरक व्याख्या के रूप में यह निरूपण सम्मिलित करते हैं कि सृष्टि

शक्ति एव सामर्थ्य का फल है। ईश्वर स्वयं इस प्रकार के परिणाम द्वारा समाप्त नहीं हुआ है तथा सदा अधिपति सृष्टा रहा है जिसने अपनी लीला द्वारा सृष्टि की रचना की एवं जो बिना किसी बाह्य सहायता के अपनी शक्ति द्वारा इसका सृजन कर सका। इस प्रकार जगत् ईश्वर की शक्तियों का यथार्थ परिणाम है। जबकि वह स्वयं अपनी शक्तियों द्वारा विश्वानुगत होते हुए भी विश्वातीत भी है तथा इसका नियन्त्रक है। वह सृष्ट सासारिक जीवात्माओं के लिए उनके शुभाशुभ कर्मों के अनुसार पुरस्कार अथवा दंड का विधान करता है।

वहुत से पुराणों का मुख्य मत होने के कारण भेदाभेदवाद का सिद्धान्त निश्चित रूप से शंकर के पूर्व का है। संभवतः ऐसा भी प्रतीत होता है कि भर्तृप्रपञ्च ने रामानुज द्वारा वृत्तिकार के रूप में एवं शंकर द्वारा उपवर्ण तथा वृत्तिकार के रूप में उल्लिखित बोधायन का एवं शंकर तथा रामानुज द्वारा उल्लिखित द्रमिडाचार्य का उल्लेख किया है, सवने भेदाभेदवाद के किसी न किसी रूप को माना है। शंकर ने बृहदारण्यकोपनिषद् पर लिखे अपने भाष्य में भर्तृप्रपञ्च का उल्लेख किया है और आनन्दज्ञान ने शंकर-भाष्य पर लिखी अपनी टीका में बृहदारण्यक उपनिषद् पर लिखे गए भर्तृप्रपञ्च के भाष्य से कई उद्धरण दिए हैं। प्रो० एम० हिरियन्ना ने एक लेख में इन अंशों को इकट्ठा किया जो उन्होंने १९२४ में तृतीय ओरियंटल कांग्रेस (मद्रास १९२४) के समय पढ़े थे एवं वहाँ उन्होंने भर्तृप्रपञ्च के दर्शन का निम्न प्रकार से वर्णन किया है—भर्तृप्रपञ्च का सिद्धान्त भेदाभेद के प्रकार का अद्वैत का सिद्धान्त है। ब्रह्म एवं जगत् के सम्बन्ध की तरह ब्रह्म एवं जीव का संबंध भी भेदाभेद का है। इस मत का एक तात्पर्य यह है कि जीव एवं भौतिक जगत् की उत्पत्ति ब्रह्म से हुई, अतः इसे ब्रह्मपरिणामवाद का सिद्धान्त कहा जा सकता है। आध्यात्मिक पक्ष में ब्रह्म को अन्तर्यामिन् और जीव में परिणत कर दिया गया है, भौतिक पक्ष में अव्यक्त, सूत्र, विराट् और देवता में परिणत कर दिया गया है जो सर्व हैं, तथा जाति और पिण्ड जो नहीं हैं। ये ब्रह्म की अवस्थाएँ हैं और आठ वर्गों का प्रतिनिधित्व करती हैं जिसमें नानात्मक जगत् विभक्त हो सकता है। उनका पुनः तीन राशियों में वर्गीकरण होता है यथा परमात्म राशि, जीव राशि, और भूतर्मात्म-राशि जो धर्म एवं दर्शन के त्रिकोणात्मक विषय के अनुरूप हैं यथा ईश्वर, जीवात्मा, प्रकृति। भर्तृप्रपञ्च ने प्रमाण-मनुष्य को मान्यता दी है जिसका अर्थ यह है कि सर्वसाधारण अनुभव का प्रमाण भी उतना ही सही है जितना कि वेदों का। प्रथम, नानात्व की सत्यता को तथा द्वितीय एकत्वता को (जैसा कि उपनिषदों में अवबोधित है) प्रमाणित करता है। अतः परमतत्त्व द्वैताद्वैत है। मोक्ष अथवा जीवन का लक्ष्य दो अवस्थाओं में प्राप्त किया जाता है—प्रथम, अपवर्णों को ओर ले जाती है जहाँ त्रान्त को वशीभूत करके ससार को अनिभूत किया जाता है, तथा द्वितीय अधिद्यानाश द्वारा पद्वत्य की ओर ले जाती है। उपरोक्त दोनों अवस्थाओं में ने किसी भी एक अवस्था तक पहुँचने का

कारण है। सर्वज्ञात्ममुनि का यह विश्वास है कि केवल ब्रह्म ही विवर्त कारण है तथा माया उस हेतु के लिए केवल निमित्त मात्र है।^१ वादरायण के अनेक सूत्र कारणता के परिणामवादी सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं—इस कठिनाई का अनुभव सर्वज्ञात्म मुनि ने कर लिया था जिन्होंने उसे यह सकेत देकर उड़ा दिया कि परिणाम के सिद्धान्त का विवेचन सूत्रों में समर्थन रूप में केवल इसीलिए किया गया है कि यह सिद्धान्त विवर्त के अत्यन्त निकट आता है तथा लोगों को परिणामवाद के सिद्धान्त में दीक्षित करने से उन्हें विवर्त सिद्धान्त की ओर ले जाना अधिक सुलभ होगा, जैसा कि सूत्र २१ १४ में सकेत किया गया है।^२ यदि सूत्रों का विन्यास ऐसा होता कि उससे इस मत का समर्थन हो कि परिणामवाद का आरम्भ केवल पाठक के मनस् को विवर्त दृष्टिकोण की ओर ले जाना था, जो अन्ततोगत्वा निश्चित रूप से एक यथार्थ दृष्टिकोण के रूप में स्वीकार किया गया है, तो इस व्याख्या की किञ्चित् संभावना होती, परन्तु यह स्पष्ट कर दिया गया है कि २१ के प्राय सभी सूत्र सगतिपूर्वक परिणामवादी दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं तथा सूत्र २१ १४ की भी कारणत्व के विवर्तवादी दृष्टिकोण को सही बताने के रूप में व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि शाकर ने उसी खंड के अन्य सूत्रों की व्याख्या परिणामवाद के अनुसार की है, और यदि विषय सामग्री पर विचार किया जाय तो इस सूत्र की भी व्याख्या भेदाभेद प्रकार के परिणामवाद के दृष्टिकोण के अनुसार करनी पड़ेगी।

वेदान्ताचार्य एवं शिष्य

उपनिषद् एवं ब्रह्मसूत्र के शाकर दर्शन का प्रधान आग्रह सत्, चित्, आनन्द के स्वतः प्राकाश्य अभेद ब्रह्म पर है जिसकी अनुभूति के लिए नित्य नैमित्तिक वैदिक कर्मों

तत्त्व चिन्तु पर तत्त्व-वैशारदी, (योग), तत्त्वमसीक्षा, ब्रह्मसिद्धि-टीका, विधिविवेक पर न्यायकशिका, न्यायतत्त्वालोक, न्यायरत्नटीका, न्यायवातिकतात्पर्यटीका, ब्रह्म-तत्त्व संहितादीपनी, युक्तिदीपिका, (सारय) सारयतत्त्व कौमुदी, वेदान्त-तत्त्व-कौमुदी।

^१ वह ६०० ई० ५० के आसपास मनुक्लादित्य राजा के शासनकाल में रहे तथा देवधर के शिष्य थे।

^२ वियनवादस्य हि पूर्वभूमिर्वेदान्तवादे परिणामवाद
व्यवस्थितोऽस्मिन् परिणामवादे, स्वयं नमायाति विवर्तवादः।

प्रकार ने व्याख्या की जा सकती है। अण्ण्य दीक्षित ने अपने निदान्त-लेख के प्रारम्भ में प्रदर्शित किया है कि प्राचीन लोगों का ध्यान जीवात्मा एवं ब्रह्म के स्वरूप की मूलभूत समस्या की ओर अधिक केन्द्रित था तथा उन्होंने गोचरीय अवभास के क्रम की व्याख्या की ओर ध्यान नहीं दिया है, और इसलिए इस विषय पर कई पृथक् मत उद्भूत हो गए हैं। इस प्रकार शंकर की मृत्यु के थोड़े समय बाद ही चार मुख्य आचार्य सुरेश्वर और उनके शिष्य सर्वज्ञात्म मुनि, पद्मपाद और वाचस्पति मिथ्य हमारे सामने आते हैं जो वेदान्त की श्रद्धित व्याख्या की तीन स्पष्ट प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करते हैं। सुरेश्वर एवं उनके शिष्य सर्वज्ञात्म मुनि के मत में माया एक द्वार है जिसके द्वारा एक ब्रह्म का अनेक रूपों में अवभास होता है एवं उनके यथार्थ स्वरूप का जीवात्माओं की दृष्टि से आवरण हो जाता है। इस दृष्टिकोण में माया को भावस्व मानते हुए भी इसे द्रव्य नहीं समझा गया, तथा ब्रह्म को माया का विषय एवं आश्रय दोनों ही माना गया। शुद्ध ब्रह्म ही सम्पूर्ण प्रतीतियों का मूल कारण है तथा माया उस पर भ्रम के पदों के समान आश्रित है जिसके कारण यह एक (ब्रह्म) अनेक मिथ्या प्रपञ्चों के रूप में अवभासित होता है। यह भ्रामाणी से देखा जा सकता है कि यह दृष्टिकोण गोचरीय अवभास की दार्शनिक व्याख्या देने के महत्व की पूर्णतया उपेक्षा करता है एवं इसी दृष्टिकोण पर बल देने में व्यस्त है कि ब्रह्म ही एकमात्र नित्य है। वाचस्पति का दृष्टिकोण इस अर्थ में माया को किञ्चित् अधिक यथार्थता देता है कि माया का ब्रह्म के माय सहकारी के रूप में सह-अस्तित्व है जिसकी क्रियाशीलता द्वारा प्रपञ्चात्मक जगत् की रचना सम्भव है, माया ब्रह्म को अपने विषय के रूप में छिपा देती है परन्तु इसका आश्रय जीवात्माएँ हैं जो पुनः माया पर आश्रित हैं और माया उन पर ऐसे अनादि चक्र में आश्रित है। जगत् अवभास केवल वस्तुपरक प्रत्यक्ष अथवा मवेदनाएँ मात्र नहीं हैं अपितु इनका विषयपरक अस्तित्व भी है, यद्यपि इसके अस्तित्व का स्वरूप ऐसा है जिसकी व्याख्या नहीं हो सकती और न जिसका वर्णन किया जा सकता है तथा प्रत्यक्ष के समग्र इसका सूक्ष्म एवं स्थूल उपादान कारण अविद्या में छिपा रहेगा जो कल्य के आदि में अर्थात् मृष्टि-रचना के समय पुनरुज्जीवित होगा। तृतीय दृष्टिकोण पद्मपाद का है जो माया को कुछ और अधिक यथार्थता प्रदान करता है। उसके अनुसार माया वह उपादान है जिसका व्यापार द्विविध है—एक ज्ञानात्मक क्रिया शक्ति, द्वितीय स्पन्दनात्मक क्रिया-शक्ति, एक मनोव्यापार सम्बन्धी प्रक्रिया को निर्धारित करती है तथा दूसरी स्थूलप्रक्रिया को निश्चित करती है, तथा मायायुक्त ब्रह्म उपरोक्त दो शक्तियों सहित ईश्वर के रूप में जगत् का मूल कारण है। परन्तु स्वयं शंकर की रचनाओं में भी विषयपरक विज्ञानवाद की जड़ें पाई जाती हैं। अतः ब्रह्मदार्ष्टिक उपनिषद् भाष्य में वह कहते हैं कि अवच्छेद एवं प्रतिबिम्ब के सिद्धान्तों को छोड़कर यह कहा जा सकता है कि जैसे कुन्ती-पुत्र और रावेय एक ही है उसी प्रकार ब्रह्म भी अनादि अविद्या के कारण जीवात्माओं के रूप में भासित होता है, इस प्रकार

ग्रन्थ की एक प्रतिलिपि टेक्सा मठ में उपलब्ध है, परन्तु इस पुस्तक के लेखक को अक्षर पुस्तकालयस्थ एक पांडुलिपि से इसका अध्ययन करने का सौभाग्य मिला तथा उसके दार्शनिक विचारों का निम्न संक्षिप्त विवरण निम्न खंड में दिया जाता है। अप्रत्यक्ष दीक्षित कृत 'सिद्धान्त लेश' में प्रकटार्थ विवरण नामक टीका का पता चलता है। यद्यपि आनन्दज्ञान ने अपना 'तत्त्वालोक' 'प्रकटार्थ' के अनुसार लिखा फिर भी आनन्द ज्ञान के सामान्य सिद्धान्त उसके (प्रकटार्थ) लेखक के अनुरूप नहीं थे, आनन्द-ज्ञान की स्थिति प्रायः सर्वज्ञात्ममुनि जैसी ही थी तथा न तो उन्होंने कई अज्ञानों को स्वीकार किया था और न उन्होंने माया एवं अविद्या में कोई भेद माना। परन्तु जहाँ तक 'सिद्धान्त लेश' में प्रकटार्थ के लेखक के बारे में आए उल्लेखों के विवरणों से पता चलता है, 'प्रकटार्थ' के लेखक ने व्यक्तियों के अन्तःकरणों को पृथक् स्थान प्रदान किया है और सोचा कि जिस प्रकार जीव अन्तःकरण की अवस्थाओं में शुद्ध चैतन्य के प्रतिबिम्ब द्वारा ज्ञाता रूप हो सकता है उसी प्रकार ईश्वर भी माया विकार के द्वारा सब कुछ जान लेने के कारण सर्वज्ञ है। विधि के स्वरूप के बारे में 'प्रकटार्थ' के मुद्रक लेखक के विचार पहले ही बताए जा चुके हैं। परन्तु जिस ढंग से आनन्दज्ञान ने मुद्रक पृ० ३२ एवं केन पृ० २३ में 'प्रकटार्थ' का उल्लेख किया है वह इस बात का द्योतक है कि या तो वह 'प्रकटार्थ' के लेखक थे और या उन्होंने उस पर कोई टीका लिखी। परन्तु वह इस ग्रन्थ के लेखक नहीं हो सकते क्योंकि उन्होंने इसे 'तत्त्वालोक' के लेखन में आदर्शरूप मानने का उल्लेख किया है, अतः यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि उन्होंने उस पर भाष्य लिखा होगा, परन्तु यह आश्चर्यजनक है कि शंकर के कई महत्वपूर्ण भाष्यों पर टीका लिखने वाले आनन्दज्ञान ने 'प्रकटार्थ' पर एक अन्य टीका लिखने का कष्ट किया जो स्वयं शाकर-भाष्य पर एक टीका ही है। अतः यह अनुमान लगाया जा सकता है कि उसका इतना सम्मान करने के कोई विशिष्ट कारण थे और यह उसके किसी विख्यात आचार्य की अथवा उनकी पैतृक शृंगला में किसी एक की कृति हो। फिर भी यह नितान्त असम्भव है कि यह ग्रन्थ द्वादश शतक के मध्य के अनन्तर में लिखा गया हो।^१

जैसा कि चिन्मुख ने उल्लेख किया है, गंगापुरी मठारक का काल भी संभवतः आनन्दबोध के पूर्व का ही हो। अतः गंगापुरी या तो दशम शतक के उत्तरार्ध में या एकादश शतक के पूर्वार्ध में रहे होंगे। यह अस्मभव नहीं है कि वह आनन्दबोध के वरिष्ठ समसामयिक रहे हों। उनके ग्रन्थ "पदार्थ-तत्त्व-निर्णय" पर आनन्द ज्ञान ने टीका की है। उनके मत में माया एवं ब्रह्म, दोनों को जगत् का कारण ही मानना चाहिए। जगत् के सब प्रकार के प्रत्यक्ष-ज्ञान-विषयों की मत्ता है। नीचे उनके कारण होता है। जीव का कारण वे हैं तथा विद्यमान होने वाले पदार्थों के कोई भी

^१ त्रिपाठी द्वारा लिखित 'इंट्रोडक्शन टू दी तर्क मग्न' देखिए।

उत्साहपूर्वक चालू रखी गई। इस प्रकार त्रयोदश शतक के मध्य में वाचस्पति कृत भामती पर भमलानन्द ने अपने “कल्पतरू” में व्याख्या लिखी, एवं इस “कल्पतरू” पर अण्ण दीक्षित ने सोलहवीं शताब्दी के उत्तर भाग में तथा सत्रहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में टीका की, और लक्ष्मी नृसिंह ने अपने आश्रम में सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में अथवा अठारहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में टीका की।^१

पञ्चपाद कृत पञ्चपादिका पर प्रकाशराम ने तेरहवीं शताब्दी में अपने पञ्चपादिका विवरण में टीका की, अखडानन्द ने चौदहवीं शताब्दी में अपने “तत्त्वदीपन” में, विद्यारण्य ने उसी शताब्दी में अपने विवरण-प्रेमेय-संग्रह में, आनन्दपूर्ण एवं नृसिंह ने सोलहवीं शताब्दी में टीका लिखी। सुरेश्वर की श्रृंखला भी विद्यारण्य कृत सुरेश्वर के महावार्त्तिक के सार “वार्त्तिकसार” एवं उस पर लिखी गई टीकाओं में तथा भाष्यों में तथा षोडश शतक के तथा उनके बाद ‘संक्षेप शारीरक’ पर लिखी टीकाओं में भी चालू रही। सर्वज्ञात्म मुनि के न्यूनाधिक सदृश दृष्टिकोण रखने वाले व्यक्तियों द्वारा भी कई स्वतन्त्र ग्रंथ लिखे गए।^२

सम्भवतः मडन द्वारा प्रतिपादित दृष्टि-सृष्टिवादी वेदान्त दर्शन के भी निस्सन्देह कुछ अनुयायी थे परन्तु इस विचारधारा के कोई विशिष्ट लेखक हमें सोलहवीं शताब्दी के प्रकाशानन्द एवं उनके शिष्य नाना दीक्षित के अतिरिक्त कोई नहीं मिलते। ‘वेदान्त कौमुदी’ एक महत्वपूर्ण ग्रंथ है जिसका उल्लेख अण्ण दीक्षित ने अपने ‘सिद्धान्त लेख’ में किया है। इस ग्रंथ में ब्रह्म की सर्वज्ञता को इस तथ्य में निहित माना है कि ब्रह्म के रूप में शुद्ध चैतन्य माया में विद्यमान उन सब कार्यों को प्रकट करता है जो या तो वास्तव में निवृत्ति को प्राप्त होती हैं, अथवा भविष्य के रूप में—समाव्य विवृति को प्राप्त होते हैं अथवा भूत के रूप में परोक्ष विवृति को प्राप्त हो चुके हैं, और परमेश्वर ही जीवात्माओं में अपनेआपको अतेस्थ साक्षी के रूप में प्रकट करता है जो उनके अज्ञान के विकारों तथा स्वप्नहीन निद्रा में उनके गूढ़ अज्ञान को प्रकट करता है। इस पुस्तक में मौलिक प्रकृति के कई महत्वपूर्ण वेदान्ती मत व्यक्त किए गए हैं। रामाद्वय

^१ त्रिविक्रमाचार्य के पुत्र अल्लाल सूरि ने भामती पर भामती-तिलक नामक टीका लिखी।

^२ संक्षेप शारीरक पर मुद्रित दो भाष्यों के अतिरिक्त वेदाध्यक्ष भगवत्पूज्यपाद के शिष्य वेदानन्द कृत ‘संक्षेप शारीरक-सम्बन्धोक्ति’ नामक अन्य ग्रंथ है जिसमें लेखक उसके श्लोकों के पारस्परिक सम्बन्ध को सगत अर्थ देने के रूप में बताने का प्रयत्न करता है। नृसिंहाश्रम में भी तत्त्वबोधिनी नामक एक टीका ‘संक्षेप शारीरक’ पर लिखी। सर्वज्ञात्म भगवत ने ‘पञ्चप्रक्रिया’ नामक एक छोटा सा वेदान्त ग्रंथ लिखा परन्तु यह सम्भव नहीं कि वह वही सर्वज्ञात्म मुनि है।

द्वारा को अपने ग्रन्थों के अंगीकार करने में कोई आनाकानी नहीं की। नृसिंहाश्रम के एक शिष्य धर्मराजाध्वरीन्द्र थे जिन्होंने वेदान्त-परिभाषा, गणेश-कृत तत्त्व-चिंतामणि पर तत्त्व-धूडामणि नामक टीका एवं अश्वर आचार्य कृत न्याय-सिद्धान्त पर भी टीका एवं पद्यपाद कृत पञ्च-पादिका पर टीका लिखी। उनके पुत्र एवं शिष्य रामकृष्ण दीक्षित ने वेदान्त परिभाषा पर वेदान्त-शिखामणि नामक एक टीका लिखी, और ब्रह्म विज्ञान के शिष्य अमरदास ने रामकृष्ण कृत इस शिखामणि पर एक अन्य टीका लिखी।^१ रामकृष्ण ने रुचिदत्त कृत 'तत्त्व-चिंतामणि-प्रकाश' पर 'न्याय शिखामणि' नामक टीका एवं 'वेदान्त-सार' पर भी एक टीका लिखी। अन्य लेखक यथा काशीनाथ शास्त्री एवं ब्रह्मेन्द्र सरस्वती ने भी सत्रहवीं शताब्दी में धर्मराज कृत वेदान्त-परिभाषा के अनुसार वेदान्त परिभाषा नामक अलग-अलग ग्रंथ लिखे। नृसिंह के प्रभाव क्षेत्र में परन्तु रगराज अध्वरी के जैव एवं भीमासक कुल में अप्य दीक्षित का जन्म हुआ जो मोलहवी एवं सत्रहवीं शताब्दियों के विख्यात आचार्यों में एक थे। उनके सब ग्रन्थों का उल्लेख उन्हें समर्पित किए गए खंड में है। पुनश्च, वह भट्टों जी दीक्षित के आचार्य थे जिन्होंने व्याकरण एवं स्मृति पर कई ग्रन्थों के अतिरिक्त 'तत्त्व-कौस्तुभ' तथा 'वेदान्त-तत्त्व-दीपन-व्याख्या' नामक वेदान्त पर दो महत्वपूर्ण ग्रंथ लिखे। वेदान्त-तत्त्व-दीपन-व्याख्या नारायणाश्रम (नृसिंहाश्रम के शिष्य) कृत वेदान्त तत्त्व विवेक पर लिखे तत्त्व-दीपन-नाम्य पर टीका है।

इन नारायणाश्रम ने भी नृसिंहाश्रम-कृत भेद-धिकार पर भेद-धिकार-संक्रिया नामक एक ग्रन्थ टीका भी लिखी थी और आगे चलकर अद्वारहवीं शताब्दि में राम भद्राश्रम एवं नागेश्वर के शिष्य नरसिंह भट्ट ने नृसिंह-कृत 'भेद-धिकार' पर 'अद्वैत चन्द्रिका' नामक टीका लिखी। भट्टों जी दीक्षित के पुत्र भानु जी दीक्षित ने अमरकोष की टीका (व्याख्यानमुद्रा अथवा मुद्राविनी) की। भट्टों जी केवल 'अप्य' के ही नहीं बल्कि नृसिंहाश्रम मुनि के भी शिष्य थे। भट्टों जी के कनिष्ठ भ्राता एवं शिष्य रंगोजी भट्ट ने अद्वैत चिंतामणि एवं अद्वैत-शान्त्र-मारोद्धार नामक दो ग्रंथ न्यूनाधिक रूप से उन्हीं दिशाओं में लिखे जिनमें निम्न विषयों का समावेश था वैशेषिक पदार्थों का गटन, आत्मा के स्वरूप का निर्धारण, प्रतिविम्बवाद के सिद्धान्त एवं अज्ञान के स्वरूप का निर्धारण, जगत् प्रवृत्ति के सिद्धांत के प्रमाण, तथा ब्रह्म के स्वरूप का निष्पन्न तथा ब्रह्मत्व की उपलब्धि कैसे हो। उनके पुत्र गोट भट्ट मुख्य रूप से व्याकरणशास्त्र थे जिन्होंने वैशेषिक पर भी कुछ लिखा। पुनश्च, विश्वेश्वर नरसिंही के (सर्वत्र विन्ध्य पर गोविन्द नरसिंही के शिष्य के शिष्य) शिष्य मधुमदन नरसिंही

^१ नारायण दीक्षित के पुत्र देवा दीक्षित ने भी वेदान्त परिभाषा पर 'वेदान्त परिभाषा-प्रकाशिका' नामक टीका लिखी।

रामभद्रानन्द के आचार्य रामानन्द सरस्वती थे जिन्होंने 'सिद्धांत-चन्द्रिका' नामक ग्रंथ लिखा और जिस पर 'साम्राज्य सिद्धि' एवं उसकी टीका कैवल्य कल्पद्रुम के लेखक, सर्वज्ञ सरस्वती के शिष्य के शिष्य तथा रामचन्द्र सरस्वती के शिष्य गंगाधरेन्द्र सरस्वती (१८२६ ई० ५०) ने लिखी। प्रकाशानन्द शाकर-शारीरिक भाष्य पर लिखी गई 'ब्रह्म विद्याभरण' नामक टीका के लेखक अद्वैतानन्द के शिष्य थे। अद्वैतानन्द 'अन्वय प्रकाशिका' (सर्वज्ञात्म मुनि-कृत संक्षेप शारीरिक पर टीका) के लेखक रामतीर्थ के शिष्य थे तथा नृसिंहाश्रम के आचार्य जगन्नाथाश्रम के समकालीन कृष्णतीर्थ के शिष्य थे। रामतीर्थ कृत 'अन्वय प्रकाशिका' में मधुसूदन कृत 'अद्वैत-सिद्धि' का ज्ञान होने का पता चलता है और इस प्रकार उनकी काल गणना सत्रहवीं शताब्दि के मध्य में की जा सकती है। पुनः स्वयंप्रकाशानन्द के शिष्य 'अद्वैत-चिन्ता-कौस्तुभ' अथवा 'तत्त्वानुसंधान' के लेखक महादेवानन्द अथवा महादेव वेदान्ती थे। यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि सत्रहवीं एवं पूर्व अठारहवीं शती के ये लेखक वेदान्ती विचारधारा के विभिन्न मण्डलों में समृद्ध हुए जहाँ वेदान्त की विवरण शाखा के लेखकों की अपेक्षा वाचस्पति, सुरेश्वर और सर्वज्ञात्म मुनि का अधिक प्रभाव था। अद्वैत ब्रह्म सिद्धि के लेखक सदानन्द काश्मीरक एक अन्य सहतिवादी वेदांत लेखक थे। जिनका काल अठारहवीं शती का पूर्व भाग है। 'अद्वैत ब्रह्म सिद्धि' अद्वैताचार्यों की विभिन्न शाखाओं में वर्णित वेदान्त-सिद्धान्तों की मुख्य-मुख्य बातों की व्याख्या करने वाला एवं सुलभ शैली में लिखित सम्पूर्ण महत्वपूर्ण वेदान्त-सिद्धान्तों का एक उत्कृष्ट सार ग्रंथ है। नरहरि कृत 'बोध सार' अठारहवीं शती के अंत की महत्वपूर्ण कृतियों में से एक मानी जा सकती है।

- १ सत्रहवीं से उन्नीसवीं शताब्दियों में लिखित कई अन्य महत्वपूर्ण वेदान्त ग्रंथ भी गिनाए जा सकते हैं—इस प्रकार नृसिंहाश्रम के पौत्र तथा सर्वज्ञानारायण के पुत्र लोकनाथ ने द्वैतवादियों के दृष्टिकोण का खंडन करने के लिए तीन अध्यायों में अद्वैत मुक्तासार नामक एक छंद ग्रंथ तथा उस पर कान्ति नामक टीका की रचना की। ब्रह्मानन्द सरस्वती ने अद्वैत-सिद्धान्त-विद्योतन लिखा। योगानन्द के शिष्य गोपालानन्द सरस्वती ने 'अखंडात्मक प्रकाशिका' लिखी, विश्वेश्वराश्रम के शिष्य, शिवराम के शिष्य हरिहर परमहंस ने 'अनुभव-विलास' लिखा, और उन्नीसवीं शती के प्रारम्भ के ब्रह्मानन्द के शिष्य सामिन ने बारह अध्याय में 'ब्रह्मानन्द-विलास' नामक एक महान् ग्रंथ लिखा। इस सम्बन्ध में कल्पित वेदान्त तर्क विद्या के उन महत्वपूर्ण ग्रंथों का उल्लेख करना असंगत नहीं होगा जो अन्य दार्शनिक-दृष्टिकोणों का खंडन करते हुए न्यूनाधिक उन तात्त्विक लेखों के आधार पर लिखे गए हैं जिनका प्रस्तुत ग्रंथ में संकेत है। इस प्रकार श्रीहर्ष-कृत खंडन-खंड-खाद्य के टीकाकार आनन्दपूर्ण (१६०० ई० ५०) ने न्याय, मीमांसा और वैशेषिक मतों का खंडन

विशिष्ट क्षेत्रों में आचार्य एवं शिष्यों के सम्बन्ध के बारे में जो संकेत किया गया है वह पूर्वतरलेखकों के सम्बन्ध में भी ठीक उतरता है यद्यपि पूर्वतर पुस्तकों की अनुपलब्धि के कारण एवं प्राचीनतर परम्पराओं के पद चिह्न अधिकाधिक क्षीण पड़ने के कारण इनका पता लगाना अत्यन्त कठिन है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि चौदहवीं शती में विद्यारण्य भ्रमलानन्द के समकालीन थे क्योंकि वे दोनों क्रमशः शंकरानन्द एवं अनुभवानन्द के शिष्य थे, और ये दोनों आनन्दात्मन् के शिष्य थे। शंकरानन्द 'गीता-तात्पर्य-बोधिनी' एवं विभिन्न उपनिषदों तथा 'उपनिषद्-रत्न' नामक उपनिषद् सार के भी लेखक थे। लेकिन भ्रमलानन्द के न केवल अनुभवानन्द ही अपितु सुखप्रकाश मुनि भी आचार्य थे जो चित्सुख के शिष्य थे जो स्वयं गौडेश्वर आचार्य के शिष्य थे। (जिनका नाम ज्ञानोत्तम भी था)।

वेदान्त का आत्म-विचार एवं बौद्ध अनात्मवाद का सिद्धान्त

शंकर द्वारा बौद्ध दर्शन की आलोचना का सर्वाधिक महत्वपूर्ण विषय विभिन्न मनोवैज्ञानिक अंगों को एकीकृत करने वाले अथवा अनुभवों के भोक्ता एवं मपूर्ण विचारों तथा क्रियाओं के नियन्त्रक के रूप में व्यवहार करने वाले चिरस्थायी आत्मा के निषेध के विरुद्ध नियोजित है। बौद्ध कथित युक्ति के अनुसार इन्द्रिय ज्ञानोत्पत्ति के लिए रूप अथवा शब्द के ज्ञान की तरह रूप के इन्द्रिय प्रदत्त विषय के अतिरिक्त उसके अनुरूप इन्द्रिय शक्ति आवश्यक होती है जबकि इस कार्य-सम्पादन के लिए आत्मा का

करते हुए चार प्रकरणों में 'न्याय चन्द्रिका' लिखी, सम्भवतः उसी शती वाले नारायण ज्योतिष के शिष्य आनन्दानुभव ने 'पदार्थ-तत्त्व-निर्णय' नामक उसी प्रकार का ग्रंथ लिखा, सम्भवतः तेरहवीं शती में रहने वाले ज्ञानघन ने 'तत्त्व-शुद्धि' नामक सैंतीस प्रकरणों वाला विशद तार्किक ग्रंथ लिखा, सम्भवतः सोलहवीं शती में रहने वाले श्रीनिवास यज्वन् ने विशिष्टाद्वैत एवं द्वैत दृष्टिकोणों का खण्डन करते हुए छब्बीस प्रकरणों में 'वादावली' नामक ग्रंथ लिखा, भवानीशंकर ने भी इसी प्रकार का 'सिद्धान्त-दीपिका' नामक तार्किक ग्रंथ लिखा, सहतिवादी अर्थ लोकप्रिय वेदान्ती ग्रंथों के निम्न उदाहरण दिए जा सकते हैं यथा —

वसुदेवन्द्र कृत 'तत्त्व-बोध', स्वयंप्रकाश योगीन्द्र कृत 'गुणत्रय विवेक', रामचन्द्रयोगी कृत 'जगत्-मिथ्यात्व दीपिका', शिवानन्दयती कृत 'आनन्द दीप', (जिस पर रामनाथ ने 'आनन्द-दीप टीका' लिखी थी) योगीश्वर कृत 'स्वात्म योग प्रदीप' (जिस पर भ्रमरानन्द ने टीका लिखी थी) तथा वेदपण्डित कृत 'वेदान्त-हृदय' (गौडपाद एवं योगे विशिष्ट के आधार पर)।

अस्तित्व आवश्यक है।^१ वसुवन्धु के विचारानुसार इन्द्रिय-प्रदत्त एव समूहीकृत विषय में उन मनोवैज्ञानिक तत्वों का अनुभव होता है जिन्हें स्कन्ध कहते हैं। जिसे आत्मा कहा जाता है वह वस्तुतः मनोवैज्ञानिक तत्वों के समुदाय प्रज्ञप्ति-सत् मात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। वह यथार्थ-तत्त्व मनोवैज्ञानिक तत्वों का समुदाय है। यदि प्रतीयमान आत्मा एव मनोवैज्ञानिक तत्व में रूप और शब्द के समान भावान्तर होता तो उसे पुद्गल माना जाता, परन्तु यदि इन मनोवैज्ञानिक तत्वों से इसका भेद वैसा ही होता जैसाकि क्षीर के सघटको का क्षीर की प्रतीति से भेद है तो आत्मा को केवल प्रज्ञप्ति-सत् वाला ही माना जाएगा।^२

वस्तुतः आत्मा की मनोवैज्ञानिक तत्वों से भिन्नता केवल प्रज्ञप्ति सत् ही है, जिस प्रकार यद्यपि क्षीर अपने सारभूत अग्न तत्वों के समुदाय से भिन्न अस्तित्व वाला प्रतीत होता है फिर भी वह अपने सारभूत-अग्न तत्वों के निश्चित प्रकार के समुदाय के अतिरिक्त वस्तुतः कुछ भी नहीं है। उसी प्रकार भिन्न स्वतन्त्र सत्ता के रूप में भासित होने पर भी आत्मा स्कन्ध-समुदाय के अतिरिक्त कुछ नहीं है। तथापि वात्सीपुत्रियों के विचार में लक्षण-वैमिन्य के कारण स्कन्धों की पुद्गल से कुछ भिन्नता है। वात्सीपुत्रीय शाश्वत आत्मा का निषेध करते हैं परन्तु उनका स्कन्धों के भिन्न एव स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में क्षणिक पुद्गल में विश्वास है। जिस प्रकार वह्नि उपाधि-युक्त ईंधन से भिन्न होता है उसी प्रकार पुद्गल उमे कहते हैं जो प्रज्ञप्ति-सत् में एक निर्दिष्ट मय में स्कन्धों द्वारा उपाधि युक्त होता है।^३ फिर भी वसुवन्धु ऐसे पुद्गल के विरुद्ध युक्ति देते हुए कहते हैं कि इस प्रकार के पुद्गल को स्वीकार करना निष्प्रयोजन है। केवल धन्य में वर्षा एव धूप निष्प्रभावशाली होते हैं, उनका उपयोग तो केवल चर्म को ही है, यदि पुद्गल चर्म की तरह अनुभव के मूल्य को निर्धारित करता है तो उसे वाह्य अग्न के रूप में स्वीकार करना होगा, यदि वह धन्य देव की तरह है तो

^१ यहाँ अभिधर्म बोध में दी गई वसुवन्धु की उन युक्तियों का अनुसरण किया गया है जो 'पुद्गल विनिश्चय' नामक प्रो० डेरवाम्की कृत उस गद्य के आठवें प्रकरण के परिशिष्ट के अनुवाद एव विश्वनाम्ती, बंगला में ली गई यशोमित्र कृत उसकी टीका में नेपाली पाँचुनिधि पर आधारित है।

^२ यदि यथा रूपादि शब्दादेर्निर्वाणिरम् अभिप्रेते पुद्गल एति अन्युपगतो भवति भिन्न नक्षण नि रूप शब्दादीत्यादि क्षीणदिवन् समुदायश्चेन् प्रज्ञप्ति । अभिधर्म-बोध दशम्या, विद्वत् नागरी, पाँचुनिधि पृष्ठ ३३७

^३ Stecherbatsky इन पुद्गल-विनिश्चय का अनुवाद Bulletin de l'Academie des Science de Russia पृष्ठ २३०.

इन्द्रियों भाषा में श्रुतिवत् वसुवन्धु का गरी पाठ निम्न है :

प्रतीत-प्रत्युत्पन्नान्न-न्ययसमुपायय पुद्गल-प्रज्ञप्ति । गरी, पृष्ठ ६४३

इसे स्वीकार करने में किसी भी हेतु की पूर्ति नहीं होगी।^१ कुछ भी हो, वात्सीपुत्रियों ने सोचा कि जिस प्रकार ईश्वर अग्नि को उपाधियुक्त करता है उसी प्रकार पुद्गल को उपाधियुक्त करने वाला स्कन्ध है। इस उपाधिकरण से वात्सीपुत्रियों का तात्पर्य यह है कि पुद्गल एक प्रकार से आश्रयभूत और सहभूत हैं।^२ पुद्गल का व्यक्तिगत तत्त्वों द्वारा उपाधियुक्त होने का तात्पर्य यह है कि स्कन्धों की उपस्थिति में पुद्गल की उपस्थिति है।^३ परन्तु वसुबन्धु का आग्रह है कि व्यक्ति के प्रज्ञप्ति सत्त्व को प्रतिष्ठित करने में इस प्रकार की उपाधि मात्र पर्याप्त नहीं है, क्योंकि रूप भी दृष्टि, प्रकाश एवं अवधान द्वारा इस प्रकार उपाधियुक्त होता है कि इनकी उपस्थिति में भी प्रकाश का प्रत्यक्षीकरण होता है, परन्तु क्या कोई इस आधार पर रूप के अस्तित्व को प्रज्ञप्ति सत्त्व मान सकता है? और क्या प्रज्ञप्ति तत्त्वों को भ्रमण पदार्थ माना जा सकता है? पुनश्च, यह पूछा जा सकता है कि यदि ऐसे किसी व्यक्ति का अस्तित्व हो तो उसका अनुभव कैसे होता है क्योंकि यदि इसका अनुभव किसी एक इन्द्रिय द्वारा होता है तो यह इन्द्रिय प्रदत्त विषय होगा, क्योंकि इन्द्रियाँ केवल अपने इन्द्रिय प्रदत्त विषयों को ही समझ सकती हैं एवं पुद्गल इन्द्रिय-प्रदत्त विषय नहीं है। अतः यथा क्षीर, रूप, रस इत्यादि समुदित इन्द्रिय-प्रदत्त विषयों के अतिरिक्त कुछ नहीं हैं उसी प्रकार तथाकथित पुद्गल स्कन्धों के अतिरिक्त कुछ नहीं है।^४ वात्सीपुत्रीय यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि श्रुति स्कन्ध, इन्द्रिय प्रदत्त विषय आदि पुद्गल के अनुभव के कारण है अतः पुद्गल का इन कारण-तत्त्वों से तादात्म्य नहीं हो सकता जो अनुभव के कारण है, यदि ऐसा होगा तो अपने इन्द्रिय-प्रदत्त विषयों के अनुभव के कारण प्रकाश, नेत्र, अवधान इत्यादि भी पुद्गल से अभिन्न समझे जाएंगे।^५ परन्तु यह मान्य नहीं है, ध्वनि के प्रदत्त विषय एवं वर्ण सदा पुद्गल से भिन्न समझे जाते हैं तथा प्रत्येक व्यक्ति सदैव पुद्गल से इन्द्रिय प्रदत्त विषयों की भिन्नता प्रदर्शित करता

^१ वात्सीपुत्रीयाणां तीर्थिक दृष्टि प्रसज्यते निष्प्रयोजनत्वव ।

वर्षातपाम्या किं व्योम्नाश्चर्मण्यस्ति तयो फलम् ।

चर्मोपमश्चेत् स नित्यं क्षतुल्यश्चेदसत्फल ॥ यशोमित्र कृत भाष्य का पृष्ठ ३३८ ।

^२ आश्रय भूतो सहभूतश्च । वही

^३ रूपस्यापि प्रज्ञप्ति वक्ता चक्षुरादिषु सत्सुतस्योपलम्भात्, तानि चक्षुरादीनि उपादाय रूपं प्रज्ञाप्यते । वही

^४ यथा रूपादिन्येव समस्तानि समुदितानि क्षीरमिति उदक इति वा प्रज्ञाप्यते, तथा स्कन्धाश्च समस्ता पुद्गल इति प्रज्ञाप्यते, इति सिद्धम् । यशोमित्र कृत भाष्य २५, पृष्ठ ३३९ अ ।

^५ यथा रूपं पुद्गलोपलब्धे, कारणं भवति स चैतेभ्योऽन्यो न वक्तव्य आलोक चक्षुर्मनस्कारा अपि रूपोपलब्धुः, कारणं भवति तदपि तद् अभिन्न-स्वभाव पुद्गल आप्नोति । वही ॥

है और कहता है—‘यह ध्वनि है’ ‘यह वरुण है’ ‘यह व्यक्ति है’ ।^१ परंतु जैसे रूप ध्वनि से भिन्न है वैसे पुद्गल एव स्कन्धो के वैमिन्य का अनुभव नहीं होता । वैमिन्य का सिद्धान्त क्षणों के वैमिन्य के सिद्धान्त में निहित है, रूप का शब्द से पृथक्त्व का कारण इसका पृथक् क्षण में अनुभव है जबकि पुद्गल एव स्कन्ध पृथक् क्षणों में अनुभूत नहीं होते ।^२ परन्तु प्रत्युत्तर में यह तर्क दिया जाता है कि इन्द्रिय-प्रदत्त विषय एव पुद्गल न तो भिन्न है और न अभिन्न है । अतः अनुभव में उनकी प्रज्ञप्ति भी न तो भिन्न है और न अभिन्न ।^३ परन्तु वसुवन्धु का कथन है कि यदि इस सिद्धान्त में यह दृष्टिकोण अपनाया जाय तो जहाँ कहीं भी समुदाय होगा उन सब सिद्धान्तों में इसी सिद्धान्त को अपनाना पड़ेगा ।^४ इसके अतिरिक्त विभिन्न इन्द्रियों के विनिष्ट क्षेत्र हैं और उनके साथ क्रिया करने वाले मनस् का क्षेत्र भी उनके द्वारा दिए गए विषयों तक ही सीमित है, अतः ऐसी कोई विधि नहीं है जिसमें तथाकथित पुद्गल का अनुभव हो सकता है । अजित-उपदेश में बुद्ध ने कहा बताते हैं, ‘दृष्टि-चैतन्य दर्शनेन्द्रिय एव दृष्ट-विषय पर आधारित है । जब ये तीनों (विषय, इन्द्रिय एव चैतन्य) संयुक्त होते हैं तब संवेदना उत्पन्न होती है । इसके साथ भाव, प्रतिबिम्ब (यह सिद्धान्त कि इन्द्रियों द्वारा अनुभूत जगत् में प्रथम अनुभूत विषय चेतनातीत विषय को प्रतिबिम्बित करता है) तथा सकल्प आते हैं । जब हम किसी प्राणी के सम्बन्ध में कुछ कहते हैं तो उसका तात्पर्य इतना ही होता है । उनको (पञ्च तत्त्व को) विभिन्न नाम दिए गए हैं यथा चेतन प्राणी, मनुष्य, मनु की सतान, मानव, बालक, व्यक्ति, जीवन, आत्मा । यदि उनके सब में यह कहा जाए कि ‘वह स्वयं अपने नेत्रों से देखता है’ तो यह मिथ्यारोपण होगा (क्योंकि वस्तुतः कोई ऐसा प्राणी नहीं है जिसके स्वयं के अपने नेत्र हों) । सामान्य जीवन में उनके बारे में ऐसे कथन प्रचलित हैं यथा इन माननीय पुरुष का उक्त नाम है, यह अमुक जाति तथा अमुक परिवार के हैं, वे अमुक भोजन करते हैं, यह उन्हें अच्छा लगता है, उनकी अमुक उम्र हो गई है, वह अमुक वर्षों तक जीवित रहा है, वह अमुक आयु में मर गया है । वन्धुओं ! अतः ये शब्द मात्र हैं, प्रचलित पद-संज्ञाएँ हैं ।

वे शब्दावलिय हैं, (पन्तु सत्य नहीं) ।

यथार्थ तत्त्व काल-वद्ध नहीं होते,

^१ वही पृष्ठ ३३६ बी०

^२ स्वलक्षणादपि क्षणान्तरमन्यदिति उदाहार्यम् । वही

^३ यथा रूप-पुद्गलयोरन्यान्यत्व अवक्तव्य एव तदुपलब्धयो अपि अन्यान्यत्वम् अवक्तव्यम् । वही ॥

^४ योज्यम् सिद्धान्त पुद्गल एव वक्तव्यं सोऽयम् भिद्यते सस्कृतमपि अवक्तव्यम् इति कृत्वा । वही ॥

जब अन्य विषयक तत्त्व में न्युक्त होकर प्रकट होता है) तब हम कहते हैं कि उसे विषय या बोध होता है और जगती रंग से नीतिक तत्वों के अस्तित्व की बात करते हैं। हम कहते हैं कि 'ज' पदार्थ' उत्पन्न होता है, इसका अस्तित्व है, परन्तु गत्ता एव सत्तामय में कोई भेद नहीं है तो यही वान चेतनत्व के सम्बन्ध में सत्य है (यहाँ स्वयं चेतनत्व के गतिशील शिवा के अतिरिक्त ऐसा कुछ भी नहीं है जो ज्ञाता हो) ।

यह ज्ञात करना सुलभ है कि शांकर-वेदान्त दर्शन द्वारा प्रस्तुत चेतनत्व का विश्लेषण हमने पूर्णतया भिन्न है। वेदान्त के मत में चेतनत्व का तथ्य अन्य सब मतों से सर्वथा भिन्न है। जबतक किसी ज्ञान की, यथा प्रकाश की विद्यमानता, इन्द्रिय विषय सन्निकर्ष इत्यादि की, पूर्ववर्ती भौतिक अथवा दैहिक अवस्थाओं का समुदाय तैयार किया जाता है तबतक ज्ञान नहीं होता, एव किसी विशिष्ट क्षण में ही विषय-ज्ञान उद्भूत होता है। यह ज्ञान अवस्थाओं के तथाकथित समुदाय को संगठित करने वाले प्रत्येक तत्व और मय तत्वों से अत्यन्त भिन्न होता है कि यह किसी भी अर्थ में अवस्थाओं के समुदाय का परिणाम नहीं कहा जा सकता। अतः चेतनत्व किसी वस्तु या परिणाम न होने व किन्हीं सघटकों में विश्लेष्य न होने के कारण क्षणिक स्फुरण भी नहीं माना जा सकता। अहेतुक, अनिर्मित एव अनुत्पादित, यह नित्य, अनन्त तथा असीम है। चेतनत्व का अन्य सब वस्तुओं से वैभिन्य का मुख्य विषय उसके स्वयं ज्योति का तथ्य है। चेतनत्व में कोई जटिलता नहीं है। यह अतीव सरल है एव इसका एकमात्र सार-बल अथवा लक्षण शुद्ध स्वतः प्राकाश्य है। चेतनत्व का तथाकथित क्षणिक स्फुरण इस तथ्य के कारण नहीं है कि यह क्षणिक है एव इसका अस्तित्व होता है और पश्चात् क्षण में ही नष्ट हो जाता है अपितु इस तथ्य के कारण है कि इसके द्वारा अभिव्यक्त विषय समय समय पर इसी के द्वारा प्रतिबिम्बित होते हैं। परन्तु चेतनत्व सदैव स्वयं में स्थिर एव अविकार्य है। इस चेतनत्व का अपरोक्षत्व इस तथ्य से सिद्ध होता है कि यद्यपि अन्य सब कुछ इसके सम्पर्क द्वारा ही प्रकट होता है जबकि यह स्वयं अनुमान अथवा किसी अन्य विधि द्वारा कदापि वर्णित, सूचित अथवा अभिव्यक्त नहीं होता, बल्कि यह सदैव स्वतः अभिव्यक्त एव प्राकाश्य है। ज्योही समस्त विषय इसके सन्निकर्ष में आते हैं त्योही वे अपरोक्ष रूप में प्रकट हो जाते हैं। सम्विद् अद्वितीय है। यह न तो अपने विषयों से भिन्न है और न चेतनत्व और उनके समुदाय में सारभूत-अंश के तत्व के रूप में उनके समान स्तर पर ही है। चेतनत्व के विषय अथवा चेतनत्व में अभिव्यक्त सब कुछ सम्विद् के सन्निकर्ष में आते हैं और स्वयं सम्विद् की तरह प्रतीत होते हैं। यह प्रतीति ऐसी है कि जब वे सम्विद् के सन्निकर्ष में आते हैं तब वे स्वयं चैतन्य की तरह प्रकाशित होते हैं यद्यपि वह अर्थ-क्रिया चैतन्य के प्रकाश में उससे एकरूपता दिखाते हुए अचेतन विषय

एव मानसिक अवस्थाओं की मित्या प्रतीति के प्रतिबिम्ब कुछ नहीं है। परन्तु चैतन्य एव उसके विषयो में सहज अन्तर यह है कि चैतन्य प्रत्यक्ष एव अनुभूत है जबकि विषय अप्रत्यक्ष एव व्यापृत है। पुनरुक्त, मेज-उत्पादों का विज्ञान हमनिष्ठ निम्न प्रतीति नहीं होता कि ये ज्ञान के विभिन्न स्फुरण हैं बल्कि द्वारा माग्य चैतन्य का उन विषयों के साथ परिवर्तनशील सादृश्य है। विषय अपने विज्ञान के स्फुरण के साथ ही अस्तित्व में नहीं आते बल्कि उनका अस्तित्व एवं अर्थप्रिया का प्रेक्ष निम्न है।^१ मन्त्रिद्वितीय एव अविकार्य है, विषयों का उनके साथ सम्बन्ध होने के कारण ही वे मन्त्रिद्वि में एव इसके साथ अस्मिन् रूप में उन प्रकार प्रतीत होते हैं कि चैतन्य में विषय का स्फुरण स्वयं चैतन्य का स्फुरण प्रतीत होता है। माया के कारण ही चैतन्य का विषय एव चैतन्य इस प्रकार के मन्त्र पूर्ण में भागित होने हैं कि उनके पारम्परिक अन्तर की ओर हमारा ध्यान नहीं जाता और चैतन्य पर प्रयुक्त बाह्य वस्तु की तन्त्र चैतन्य का विषय भिन्न अथवा उसके बाहर प्रतीत नहीं होता बल्कि स्वयं चैतन्य के विशिष्ट प्रकार की तरह प्रतीत होता है। इस प्रकार पुनरुक्त-ज्ञान, मेज-ज्ञान के रूप में प्रतीत होने वाली विभिन्न विज्ञप्तियां वस्तुतः विभिन्न विज्ञप्तियां नहीं हैं बल्कि एक अविकार्य चैतन्य है जो सदा परिवर्तनशील विषयों में क्रमिक रूप में सम्बद्ध है और ये विषय चैतन्य से मित्या रूप में एकीभूत प्रतीत होते हैं तथा प्रतीति का कारण है कि चैतन्य के गुण रूप में विभिन्न प्रकार से क्षण-क्षण पर स्फुरित होते हैं। चैतन्य को क्षणिक नहीं माना जा सकता। क्योंकि ऐसा होता तो वह प्रत्येक विभिन्न क्षण भिन्न प्रतीत होता। यदि यह कहा जाय कि यद्यपि भिन्न-भिन्न मितितियां प्रत्येक निम्न क्षण में उत्पन्न होती हैं तो भी आत्यंतिक सादृश्य के कारण यह ध्यान में नहीं आता, तब यह उत्तर दिया जा सकता है कि यदि दो यथाक्रम क्षणों की दो मितितियों में भेद है तो ऐसा विभेद या तो किसी अन्य चैतन्य द्वारा या उसी चैतन्य द्वारा अवश्य ग्राह्य होना चाहिए। प्रथम विकल्प में—प्रथम दो विज्ञप्तियों तथा उनके विभेद का बोध करने वाली तृतीय विज्ञप्ति या तो उनके साथ एकरूप होनी चाहिए और उस अवस्था में तीनों विज्ञप्तियों में कोई विभेद नहीं रह जाएगा, या वह उनसे भिन्न हो सकती है और उस अवस्था में यदि उनके विभेद को ग्रहण करने के लिए किसी अन्य विज्ञप्ति की आवश्यकता हो और फिर उसे किसी अन्य की आवश्यकता हो तो इस प्रकार अनवस्था प्रसंग का दोष होगा। यदि वह भेद सद्य-स्वरूपभूत हो एव यदि इस भेद को ग्रहण करने के लिए कुछ भी न हो तो भेद की अविविधमानता में स्वयं सवित्

^१ तत्त्व-दर्शो तु नित्यम् द्वितीय विज्ञान विषयाश्च तत्राध्यस्ता पृथगर्थ-क्रिया-समर्थास्तेषां चावाधित स्थायित्वमस्तीति वदति।

विवरण-प्रमेय-संग्रह पृष्ठ ७४

विजयनगर संस्कृत सिरीज, वाराणसी, १८६३।

को अविद्यमानता निहित है, क्योंकि उपकल्पना द्वारा भेद को सवित्-भूत माना गया है ।

इन प्रकार एक क्षण की विज्ञप्ति का अन्य क्षण की विज्ञप्ति से भेद न तो तार्किक दृष्टि से सिद्ध किया जा सकता है और न अनुभव में ही इसका बोध होता है जो सदैव उसकी प्रतीतियों के समस्त क्षणों में विज्ञप्ति की एकरूपता को प्रमाणित करता है । यह कहा जा सकता है कि अद्वैत-एकात्मिकता का अवभास भ्रान्तिपूर्ण है और इन प्रकार यह मान कर चलता है कि विज्ञप्तियों में सादृश्य है, क्योंकि इस प्रकार के सादृश्य के बिना अद्वैत का भ्रान्तिपूर्ण अवभास नहीं हो सकता था । परन्तु जबतक विज्ञप्तियों के भेद और सादृश्य पहले सिद्ध नहीं किए जाते जबतक कोई चीज ऐसी नहीं है जो इतना सा संकेत दे सके कि अद्वैत का अवभास भ्रान्तिपूर्ण है ।^१ यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि दो विभिन्न क्षणों की विज्ञप्तियों में भेद एवं सादृश्य के अस्तित्व को मिलाकर सिद्ध किए जाने की अवस्था में ही एकरूपता के अवभास को सत्य सिद्ध किया जा सकता है, क्योंकि अद्वैत का अवभास प्राथमिक है एवं अनुभव द्वारा प्रत्यक्ष रूप से सिद्ध होता है । विज्ञप्तियों के भेद एवं सादृश्य के अस्तित्व को अन्यथा सिद्ध करने की अवस्था में ही इसके साध्य को चुनौती दी जा सकती है । विज्ञप्ति की अद्वैतता विज्ञप्ति के तादात्म्य की प्रत्यभिज्ञा है जो स्वयं-सिद्ध है ।

यह भी बताया जा चुका है कि बौद्ध प्रत्यभिज्ञा के तथ्य का विभिन्न विश्लेषण देते हैं । उनके मत में प्रत्यक्षीकरण के समय प्रत्यक्षीकरण वस्तुओं के अस्तित्व को प्रदर्शित करना है जबकि प्रत्यभिज्ञा में नूतकाल के द्वारा उनके अस्तित्व की कल्पना अन्तर्निहित है और यह प्रत्यक्षीकरण द्वारा गम्य नहीं है क्योंकि प्रत्यक्षीकरण केवल वर्तमान क्षण तक ही सीमित है । यदि यह कहा जाय कि प्रत्यभिज्ञा का कारण पूर्वानुभव के मस्कारों के साथ संबद्ध वर्तमान प्रत्यक्षीकरण है तो इस प्रकार के तादात्म्य की प्रत्यभिज्ञा 'सोऽहम्' के रूप में आत्मा के तादात्म्य को सिद्ध नहीं करेगी—क्योंकि स्वयं ज्योति आत्मा में कोई मस्कार नहीं हो सकते । स्फुरण के रूप में चैतन्य मात्र किसी प्रकार के तादात्म्य को सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि वह तो वर्तमान क्षण तक ही सीमित है एवं वह भूत-काल के अनुभव के प्रपञ्च में वर्तमान-काल के अनुभव के साथ नहीं जोड़ा जा सकता । बौद्ध अपने पक्ष में तादात्म्य के प्रत्यक्षीकरण की अभेदता के रूप में प्रत्यभिज्ञा के अस्तित्व का निषेध करता है और मानता है कि वस्तुतः वे एक नहीं दो प्रत्यय हैं—'अहम्' और 'तत्'—काल में अटल रहते हुए इस आत्मा की अभेदता के पृथक् अनुभव हैं । इन पर वेदान्तिओं का उत्तर यह है कि यद्यपि जगत् ज्ञान के रूप में मन्त्रार असम्भव है फिर भी अन्तःकरण से सम्बद्ध होने के

^१ विवरण-प्रमेय-संग्रह, पृष्ठ ७६ ।

कारण आत्मा में संस्कार हो सकते हैं और उसीलिए प्रत्यभिज्ञा सम्भव है।^१ परन्तु इस पर यह आपत्ति की जा सकती है कि आत्मा एवं अन्तःकरण का मयोग जाना एवं ज्ञेय का द्वैत-कार्य-सम्पादन करेगा, क्योंकि सम्स्कार मुक्त अन्तःकरण एवं आत्मा ही प्रत्याभिज्ञाता का कार्य संपादित करते हैं और ठीक वही सम्स्कार आत्मा में मयुक्त होकर प्रत्याभिज्ञाता की भी सामग्री का निर्माण करते हैं—अतः इन दृष्टिकोणों से विषयी एवं विषय एक माने जाते हैं, परन्तु उनके उत्तर में विचारण्य मुनि कहते हैं कि दर्शनों के सब सिद्धान्त आत्मा के अस्तित्व का शरीर में भिन्न रूप में अनुमान करते हैं, और इस प्रकार आत्मा द्वारा ही अनुमान किया जाता है एवं उस प्रकार आत्मा को ही कर्ता तथा इस प्रकार अनुमानों का विषय कहा गया है। विचारण्य का कथन है कि यह पुनः कहा जा सकता है कि प्रत्यभिज्ञा निज्ञाता अन्तःकरण की विशिष्टता में आत्मा द्वारा सविहित होता है जबकि प्रत्यभिज्ञेयत्व पूर्वापरकाल द्वारा आत्मा द्वारा गठित होता है।^२ अतः आत्मा के तादात्म्य की प्रत्यभिज्ञा का अर्थ यह नहीं कि वस्तुतः ज्ञाता और ज्ञेय एक ही हैं। यदि यह कहा जाय कि चूँकि आत्म-तादात्म्य की प्रत्यभिज्ञा में दो प्रत्यय निहित हैं—अतः उसमें दो काल भी निहित हैं तो सम्पूर्णज्ञान को क्षणिक बताने वाले कथनों में भी दो प्रत्यय निहित हैं क्योंकि क्षणिकत्व का ज्ञान के माध्यम तादात्म्य स्थापित नहीं किया जा सकता। प्रत्यय की जटिलता का अर्थ यह नहीं होता कि वह एक नहीं बल्कि दो विभिन्न कालों में घटित होने वाले दो भिन्न प्रत्यय हैं। यदि इस तर्क को स्वीकार कर लिया जाय तो सम्पूर्ण ज्ञान को क्षणिक बताने वाले सिद्धान्त को एक प्रत्यय नहीं माना जाकर दो क्षणों में घटित होने वाले दो प्रत्यय मानना होगा और इसलिए क्षणिकत्व को ज्ञान पर आरोपित नहीं किया जा सकता जैसा कि बौद्धों ने किया है, और न ही प्रभाकर के दृष्टिकोण के अनुसार यह माना जा सकता है कि चिरस्थायी 'इस आत्मा' का अस्तित्व केवल 'आत्म-तादात्म्य' के प्रत्यय की प्रत्यभिज्ञा के आधार पर ही स्वीकार किया गया है, क्योंकि भूत-काल में सतत विद्यमान रहने वाला एवं वर्तमान-काल में विद्यमान आत्मा 'आत्म-तादात्म्य' की प्रत्यभिज्ञा के क्षणिक प्रत्यय पर आधारित नहीं हो सकता। 'आत्म-तादात्म्य' का प्रत्यय एक क्षणिक प्रत्यय है जो केवल वर्तमान काल तक ही ठहरता है, अतः यथार्थ एवं चिरन्तन आत्मा की यथार्थता की सत्ता क्षण के मनोवैज्ञानिक प्रत्यय मात्र के कारण नहीं हो सकती।

पुनः यदि वह युक्ति दी जाती है कि यह स्मृति कि 'मुझे पुस्तक की विज्ञप्ति थी' इस बात को प्रदर्शित करती है कि भूतकाल में जब पुस्तक का प्रत्यक्षीकरण किया गया

^१ केवले चिदात्मनि जन्म-ज्ञान-तत्-संस्कारयोरसम्भवेऽप्यन्तःकरणविशिष्टे तत् सम्भवादुक्त-प्रत्यभिज्ञा किं न स्यात्। वही पृष्ठ ७६

^२ अन्तःकरणविशिष्टतयैवात्मनः प्रत्यभिज्ञातृत्वं पूर्वापरकाल-विशिष्टतया च प्रत्यभिज्ञे-यत्वम्। विवरण-प्रमेय-संग्रह-पृष्ठ ७७

ने अपने 'विवरण प्रमेय सग्रह' में जिस मुख्य बात पर बल दिया है वह यह है कि प्रत्यभिज्ञा अथवा आत्म-तादात्म्य का तथ्य भूतकालीन ज्ञान अथवा ज्ञाता और वर्तमान विज्ञप्ति जैसे दो पृथक् प्रत्ययों की किसी कल्पना द्वारा समझाया नहीं जा सकता। हम सब यह अनुभव करते हैं कि हमारी आत्माएँ समय के अन्तर में शाश्वत हैं और कल के सुखों के भोक्ता 'अह' तथा आज के नए सुखों के भोक्ता 'अह' दोनों में तादात्म्य है, और केवल जिस सिद्धान्त द्वारा आत्म-शाश्वतता अथवा आत्म-तादात्म्य के प्रत्यय की व्याख्या की जा सकती है वह है आत्मा की सत्ता एवं कालक्रम में उसकी शाश्वतता। जैसा कि पहले ही दर्शाया जा चुका है, इस प्रकार के आत्म-तादात्म्य की दो पृथक् प्रत्ययों के कार्य की परिकल्पना द्वारा व्याख्या करने के बौद्ध प्रयत्न पूर्णतः अपर्याप्त हैं। अतः आत्मतादात्म्य का प्रत्यक्ष केवल चिरन्तन शाश्वत आत्मा के आधार पर ही स्पष्ट किया जा सकता है।

पुनः केवल इस अनुमान मात्र के द्वारा ही आत्मा की सत्ता के विषय में तर्क नहीं दिए जा सकते कि बोध, इच्छा और भावों के लिए किसी ऐसी इकाई की पूर्वविक्षा है जिसके वे आश्रित अंग हों और इस इस इकाई की ही सज्ञा आत्मा हो, क्योंकि यदि ऐसा होता तो कोई भी अपनी आत्मा का दूसरों की आत्माओं से विभेद नहीं कर सकता। क्योंकि यदि आत्मा, ज्ञान, इच्छा आदि के धारक के रूप में पूर्वापेक्षित एक इकाई ही होती तो कोई व्यक्ति किसी दूसरे व्यक्ति के विषय-बोध से अपने विषय-बोध की प्रत्यभिज्ञा को पृथक् कैसे कर पाता। वह कौनसी वस्तु है जो मेरे अनुभव में और दूसरों के अनुभव में अन्तर करती है। मेरी आत्मा मुझको सब प्रत्यक्ष होनी चाहिए ताकि मैं किसी भी अनुभूति को अपने से सबद्ध कर सकूँ। अतः सब अनुभूतियों में आत्मा को स्वयं प्रकाश्य मानना पड़ेगा, आत्मा को सब अनुभूतियों में स्वयं प्रकाश्य माने बिना यह अन्तर नहीं समझा जा सकता कि यह मेरा अपना अनुभव है और यह दूसरों का। कुछ लोग यह आपत्ति उठा सकते हैं कि आत्मा स्वयं में स्वयं-प्रकाश्य नहीं है, अपितु स्वयं चैतन्य आत्म-चैतन्य में सवित्कर्म का विषय होने के कारण ही स्वयं प्रकाश्य है। परन्तु यह युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि आत्मा न केवल आत्म-चैतन्य का ही अपितु स्वयं में सब सवित् कर्मों का भी विषय है। आत्मा को भावों अथवा प्रत्ययों द्वारा व्यक्त भी नहीं माना जा सकता है। यह सत्य नहीं है कि आत्मा का बोध पुस्तक के बोध अथवा उससे पृथक् किसी अन्य समय के बाद होता है क्योंकि यह सत्य है कि आत्मा एवं पुस्तक का बोध एक ही काल में होते हैं, क्योंकि एक ही विज्ञप्ति दो भिन्न-भिन्न प्रकार के विषयों को एक ही काल में ग्रहण नहीं कर सकती। यदि ऐसा भिन्न-भिन्न कालों में होता तो, 'मैंने यह ज्ञान लिया है' इस प्रकार का हमारा अनुभव उस विज्ञप्ति के द्वारा स्पष्ट नहीं होता क्योंकि इस प्रकार के ग्रन्थ में ज्ञाना और ज्ञेय के बीच में सबंध अपेक्षित है, और, यदि ज्ञाता व ज्ञेय का ज्ञान दो पृथक् कालों में होता तो कोई चीज उन दोनों को एक ही ज्ञान क्रिया में नहीं

मिला सकती। यह कहना भी अनुचित है कि आत्मा भावों के धारक के रूप में ही प्रकट होता है, क्योंकि आत्मा स्वयं ज्ञान-क्रिया में व्यक्त होता है। अतः क्योंकि आत्मा को भावों अथवा उनके विषयों का धारक अथवा ज्ञाता नहीं माना जा सकता इसलिए इसको केवल एक ही प्रकार से स्वप्रकाश माना जा सकता है। आत्मा का अपरोक्षत्व इस प्रकार इसकी स्वप्रकाश्य प्रकृति है। इस प्रकार आत्मा की सत्ता आत्मा की स्वयंप्रकाश्य प्रकृति द्वारा सिद्ध होती है। आत्मा इसी अर्थ में विषयों का ज्ञाता है कि मानसिक क्रिया की कुछ निश्चित अवस्थाओं में एक विशिष्ट इन्द्रिय द्वारा मनस् विषय सम्पर्क होता है और इसके परिणामस्वरूप एक विचित्र भ्रांति द्वारा इन विषयों की चैतन्य में प्रतीति होती है। इसी प्रकार मनोभाव, प्रत्यय, इच्छाएँ और संवेदनाएँ चैतन्य में आभासित होती हैं और चैतन्य-अवस्थाओं के रूप में उनकी प्रतीति होती है मानो कि चैतन्य उनका सहज एवं सामान्य स्वभाव हो यद्यपि वास्तव में चैतन्य 'स्वयंप्रकाश्य आत्मा' पर उनका केवल मिथ्यारोपण ही होता है।

विद्यारण्य ने अपने तर्क आनन्दबोध भट्टारकाचार्य ने उद्धृत किए हैं। आनन्दबोध का कथन है कि आत्मा की स्व-प्रकाश्यता इसलिए माननी पड़ती है कि इसको किसी अन्य चीज द्वारा प्रकट हुआ नहीं मान सकते। आत्मा को मानस् प्रत्यक्ष द्वारा गोचर नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा करने में यह मानना पड़ेगा कि आत्मा स्वयं अपनी क्रिया का ही विषय है, क्योंकि सवित् अन्तः आत्मा का ही व्यापार है। आत्मा के सवित् सम्बन्धी व्यापार स्वयं आत्मा में विकार नहीं उत्पन्न कर सकते।^१ वेदान्त को प्रमाकर मत के विरुद्ध भी सर्पण करना पड़ा इसके अनुसार सवित् अपने माय-माय विषय एवं आत्मा को प्रकट करती है, तथा वेदान्त को स्वयं अपने इस दृष्टिकोण के विरुद्ध भी सर्पण करना पड़ा कि आत्मा ही स्वयंप्रकाश्य है और उससे ही ज्ञान का तादात्म्य है। अतः आनन्दबोध प्रमाकर के मत पर यह आपत्ति उठाते हैं कि विषय सवित् ही आत्मा एवं अनात्म दोनों को व्यक्त करते हैं और उनका मत है कि आत्मा को विज्ञप्ति का विषय नहीं माना जा सकता। आनन्दबोध यह प्रदर्शित करते हैं कि यह माना जा सकता है कि सृष्टि द्वारा प्रकट वस्तु मृत्ति का विषय होना चाहिए और इसी हेतु आत्मा मृत्ति का विषय नहीं है तो यह मृत्ति द्वारा प्रकट नहीं हो सकता।^२ अतः आत्मा अथवा संवेदिता सविद् द्वारा प्रकट नहीं होता, क्योंकि सविद् के समान ही यह स्वप्रकाश एवं अपरोक्ष है, तथा जो सवित् का विषय नहीं है।^३

^१ तथा नति व्यापार विज्ञानवृत्तिव्याप्यत्वादात्मन कर्मत्वे स्वान्विते वृत्तिविगम्यादिनि प्रम ॥ गायमस्त्रद पृ० १३१

^२ न्यायमहर्षद, पृ० १३४-१३५

^३ संवेदिता न सविदधीनप्रकाश सवित्समनामतरेण अपरोक्षत्वात् संवेदनवत्। न्याय-महर्षद पृ १३५। विद्यारण्य ने अपने 'विवर्ग्य प्रमेय नयन' पृ २५ पर इस तर्क को पक्षरूप में उद्धृत किया है।

आनन्दबोध ने सवेदन के स्वप्रकाशत्व में तर्क दिए हैं। उनका कथन है कि यदि यह माना जाय कि सवेदन अपने विषयो को प्रकट करके भी अपने-आपको प्रकट नहीं करता है तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि ऐसी स्थिति में जब विषय की सवित्ति होती है तो सवेदिता को सशय हो जाएगा कि उसने उस काल में कोई सवेदन प्राप्त किया या नहीं। यदि किसी से पूछा जाय कि तुमने अमुक व्यक्ति को देखा या नहीं, तो वह अपने ज्ञान के बारे में निश्चित होता है कि उसने अमुक आदमी को देखा है और इस विषय में उसे सदेह नहीं है। इसीलिए यह निश्चित है कि जब एक विषय किसी सवेदन के द्वारा प्रकाशित होता है तो सवेदन भी अपनेआप प्रकाशित होता है। यदि यह तर्क दिया जाय कि इस प्रकार का सवेदन किसी अन्य सवेदन द्वारा प्रकाशित होता है, तो उसके प्रकाशन के लिए अन्य सवेदन की, उसको किसी अन्य की इत्यादि अनन्त आवश्यकता होगी, और इस प्रकार अनवस्था दोष होगा और न यह माना जा सकता है कि कोई ऐसा अन्य मन सवेदन है (जो किसी विषय की विज्ञप्ति का युगपत् कालीन हो अथवा पर कालीन हो) जिसके द्वारा किसी विषय की विज्ञप्ति की सवित्ति हो। क्योंकि एक ही मन सन्निकर्ष से उपर्युक्त प्रकार की दो पृथक् विज्ञप्तियां नहीं हो सकती तो फिर, यदि किसी परकाल में मन-क्रिया, एक मन सन्निकर्ष का विराम और पुन दूसरी मन-क्रिया और अन्य मन सन्निकर्ष का उद्भव होता है, तो उसके लिए अनेको अन्तरिम कालों की अपेक्षा होगी और इस प्रकार जिस सवेदन से किसी विषय की विज्ञप्ति की सवित्ति की कल्पना की जाती है, वह सवेदन बहुत काल बाद में होगा जबकि जिस विज्ञप्ति से उस सवेदन का प्रकाशन होता है वह पहले ही अतीत हो जाएगी। अतः यह मानना पड़ेगा कि सवेदन स्वयं स्वयंप्रकाश है और अन्य विषयों के प्रकाशन के साथ-साथ अपना प्रकाशन भी करता है। आपत्ति में यह कहा गया है कि आत्मा अथवा सवेदन अपनी वृत्ति के कारण विकार को प्राप्त नहीं होते, इसका उत्तर यह है कि सवेदन प्रकाश के समान है और उसकी कोई व्यवधायिका क्रिया नहीं है जिसके कारण वह स्वयं में अथवा अपने विषयों में विकार उत्पन्न करें। जिस प्रकार प्रकाश अन्धकार हटाकर दर्शन-क्रिया में सहायक होता है तथा विषयों को प्रकाशित करके किसी अन्य प्रकाश की व्यवधायिका क्रिया के बिना ही एक ही क्षण में अपने-आपको प्रकाशित करता है, ठीक उसी प्रकार सवेदन भी अपने विषयों एवं स्वयं को एक ही स्फुरण में प्रकाशित करता है और इसकी कोई ऐसी वृत्ति नहीं होती जिससे इसमें स्वयं में विकार पैदा हो। यह सवेदन इस कारण स्फुरणमात्र नहीं कहा जा सकता कि नील वर्ण की विज्ञप्ति के समय पीत वर्ण की विज्ञप्ति नहीं होती, क्योंकि नील विज्ञप्ति, पीत विज्ञप्ति अथवा श्वेत विज्ञप्ति के अतिरिक्त भी एक ऐसी सहज विज्ञप्ति अथवा चैतन्य है जिसको अस्वीकार नहीं किया जा सकता। ऐसा कहना अनुचित होगा कि केवल विशिष्ट विज्ञप्तियां क्षण-क्षण में प्रकट एवं लुप्त होती रहती हैं, क्योंकि यदि विशिष्ट विज्ञप्तियों की एक श्रृंखला

मात्र ही होती तो उनके भेद को बतलाने वाली कोई चीज नहीं होती। शृङ्खला की प्रत्येक विज्ञप्ति का एक विशिष्ट एव निश्चित गुण होता, और अपने गुजरने के साथ-साथ अन्य विज्ञप्ति को स्थान देती, और वह अन्य दूसरी को, ताकि एक विज्ञप्ति से दूसरी विज्ञप्ति का निर्धारण करने का कोई उपाय नहीं रह जाता, क्योंकि चर्चित सिद्धान्त के अनुसार व्यतीयमान विज्ञप्तियों के अतिरिक्त अन्य चैतन्य नहीं है, और इस प्रकार उनका भेद किसी प्रकार भी जाना नहीं जा सकता, क्योंकि चाहे विज्ञप्ति के विषय, यथा नील और पीत, अपने में पृथक् क्यों न हो, फिर भी वह यह स्पष्ट नहीं कर सकता कि नील-विज्ञप्ति एव पीत-विज्ञप्ति के भेद का ग्रहण कैसे होता है। अतः यही सर्वोत्तम है कि आत्मा को शुद्ध चैतन्य-स्वरूप मान लिया जाए।

उपर्युक्त चर्चा से यह प्रकट होगा कि वेदान्त को आत्मा के शुद्ध चैतन्य स्वरूप होने एव उसके शाश्वत न कि क्षणिक होने के अपने सिद्धान्त के स्थापन के लिए तीन विरोधियों का खण्डन करना पड़ा। प्रथम विरोधी बौद्ध थे, जिनका न तो किसी आत्मा की सत्ता और न उसके शुद्ध शाश्वत चैतन्य स्वरूप में ही विश्वास था। किसी शाश्वत आत्मा के न होने की बौद्ध आपत्ति का वेदान्तियों ने आत्म-तादात्म्य के हमारे प्रत्यय के निर्णय का आश्रय लेकर भली प्रकार निराकरण कर दिया जिसकी भूतकाल की 'वह आत्मा' और वर्तमान के 'मैं हूँ' के दो पृथक् प्रत्ययों की परिकल्पना के बौद्ध तरीके द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकी और न चैतन्य को अतीयमान मानो अथवा विशिष्ट विज्ञप्तियों की शृङ्खला के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसे सिद्धान्त में यह बताना असंभव होगा कि हम उसकी मानसिक अवस्थाओं के प्रति प्रतिक्रिया कैसे करते हैं और कैसे उनका भेद ज्ञात कर सकते हैं। अतः चैतन्य को शाश्वत मानना पड़ेगा। दूसरे विरोधी, नैयायिकों के विरुद्ध वेदान्तियों का कहना है कि आत्मा अनुमानगम्य विषय नहीं है जिसके विज्ञप्तियाँ, इच्छाएँ अथवा भाव धर्म हैं, अपितु उसका अपरोक्ष एव सद्य रूप में मनस्कार होता है क्योंकि यदि ऐसा नहीं होता तो कोई व्यक्ति अपने अनुभवों को अपने और दूसरों के अनुभवों से मिला हुआ कैसे जान सकता। मेरे अपने अनुभवों की आन्तरिकता यह प्रकट करती है कि उनका मेरे अपने अनुभवों के रूप में अपरोक्षतः मनस्कार होता है और उनको केवल किसी ऐसी अन्य आत्मा नहीं माना जाता, जो उसके अनुभवों का स्वामी है क्योंकि अनुमान किसी सवेदना अथवा भाव की आन्तरिकता को प्रकाशित नहीं कर सकता। तीसरे विरोधी, भीमासको के विरुद्ध वेदान्त का कथन है कि आत्मा का स्वरूप स्वयंप्रकाश्य है एव आत्मा का विज्ञान के साथ तादात्म्य है—जबकि भीमासको के मत में विज्ञान स्वयंप्रकाश्य के रूप में आत्मा एव विषयों को अपने से पृथक् प्रकाशित करता है। आत्मा एव विज्ञान का तादात्म्य एव इसका स्वयंप्रकाश्य स्वरूप भी प्रतिपादित किया गया है, और अनेकों मित्त-भित्त तार्किक हेतुओं द्वारा यह प्रदर्शित किया गया है कि इस प्रकार की कल्पना ही हमारे पास एकमात्र विकल्प रह गया है।

सन्मात्राग्रो से पचभूत महा भूतों के निर्माण की प्रक्रिया को पारिभाषिक अर्थ में पचीकरण कहा गया है। इस विधि में प्रत्येक भूत तत्त्व प्रत्येक अन्य मूल तत्त्व के १/२ भाग से मिश्रित होता है। इस प्रकार के मयोग की प्रक्रिया द्वारा ही प्रत्येक तत्त्व में अन्य तत्त्वों के कुछ गुण विद्यमान रहते हैं। सम्पूर्ण विश्व में सात ऊर्ध्व जगत् (भू, भुव, स्व, मह, जन, तप, सत्यम्) तथा मात निम्न जगत् हैं—(अतल, वितल, सुतल, रसातल, तलातल, महातल एवं पाताल) है एवं समस्त मज्जीव प्राणियों के समस्त स्थूल शरीर है। सब प्राणियों के स्थूल शरीरों का अध्मक्ष विध्वव्यापी देवता है और इसको विराट् कहते हैं। व्यक्ति भी है जो प्रत्येक शरीर का अध्मक्ष है और इस दृष्टि से उसे विश्व कहते हैं।

बुद्धि एवं मनस् की क्रिया करने वाले अन्तःकरण के नष्टक के रूप में अज्ञान सदैव आत्मा से संबद्ध होता है, इन अन्तःकरणों के वैभिन्य के कारण ही एक आत्मा अनेक जीवात्माओं के रूप में दिखाई देता है, और इन अन्तःकरणों की अवस्थाओं के कारण ही आत्मा एवं विषयो पर से आवरण दूर होकर परिणामतः विषय-ज्ञान सम्भव होता है। अन्तःकरण शरीर में स्थित है जिसमें यह पूर्ण रूप से व्याप्त है। यह पच मूल तत्त्वों के सत्त्व भागों द्वारा निमित्त है और आत्यंतिक पारदर्शकता के कारण विशिष्ट इन्द्रियों द्वारा इन्द्रिय विषयों के सन्निकर्ष में आता है एवं उनका रूप ग्रहण कर लेता है। इसके भौतिक उपादान होने के कारण एक भाग शरीर के अंदर रहता है, दूसरे भाग का इन्द्रिय विषयों के साथ सन्निकर्ष होता है तथा तृतीय भाग दोनों के बीच और एक सम्पूर्ण के रूप में उन दोनों से संबद्ध होता है। अन्तःकरण का आंतरिक भाग अहं अथवा कर्ता है। मध्यस्थ भाग का कर्म ज्ञान है जिसे वृत्ति-ज्ञान भी कहते हैं। ज्ञान के समय इन्द्रिय विषयों के आकार में परिणत होने वाले तृतीय भाग का कार्य उन्हें ज्ञान में अपने विषय के रूप में प्रकाशित करना है। तीनों भागों के अन्तःकरण के पारदर्शक होने के कारण शुद्ध चैतन्य भी उसमें अच्छी प्रकार से प्रकट हो सकता है। शुद्ध चैतन्य के एक होने पर भी वह अन्तःकरण के तीन विभिन्न भागों को ज्ञाता (प्रमातृ), ज्ञान-क्रिया (प्रमाण) एवं ज्ञान अथवा प्रामिति-इन तीन विभिन्न प्रकारों से प्रकट करता है। क्योंकि वह अन्तःकरण के तीन विभिन्न विकारों द्वारा स्वयं अपने-आपको व्यक्त करती है। अतः तीनों में से प्रत्येक अवस्था में परम सत्ता शुद्ध चैतन्य का भाग है। इन्द्रिय विषय आवरणयुक्त शुद्ध चैतन्य ब्रह्म, माया ही है जो उनका सारभूत अंग है। जीव-चैतन्य एवं ब्रह्म चैतन्य में अन्तर यही है कि प्रथम अन्तःकरण द्वारा उपावियुक्त अथवा उसके माध्यम से प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य को प्रस्तुत करता है जबकि ब्रह्म चैतन्य मुक्त, अनन्त 'चैतन्य' जिसके आधार पर माया की समस्त ब्रह्माण्ड-सृष्टि का निर्माण होता है। जिस अविद्या के आवरण को दूर करने के लिए अन्तःकरण की प्रक्रिया आवश्यक समझी गई है, यह दो प्रकार की है, आत्मपर-

। अब मैं कहता हूँ कि मुझे पुस्तक का

ज्ञान नहीं है, तो हमें 'मुझे ज्ञान नहीं है' के अर्थ में आत्मपरक अविद्या निहित है एवं पुस्तक के नवय के रूप में वस्तुपरक अविद्या है। प्रथम का निराकरण प्रत्यक्ष अथवा अनुमति, नव प्रकार के ज्ञान की पहली शक्ति है जबकि द्वितीय का निराकरण केवल प्रत्यक्ष ज्ञान से ही होता है। इन्द्रिय-विषयों के अकार एवं मान्यों के अनुसार यह विविध प्रकार की होती है, एवं प्रत्येक प्रत्यक्ष का ज्ञान केवल उस विशिष्ट अविद्या का ही निराकरण करना है जिसके द्वारा उस विशिष्ट ज्ञान की उत्पत्ति होती है।¹

शंकर एवं उनके सम्प्रदाय

यह ठीक ठीक कहना कठिन है कि स्वयं शंकर ने कितने ग्रंथ लिखे। हमने कोई मतेह नहीं कि शंकर द्वारा लिखित बताई गई कई पुस्तकों उन्होंने नहीं लिखी। यद्यपि नि मतेह रूप में निश्चित होना अत्यधिक कठिन है फिर भी मैं उन पुस्तकों की सूची प्रस्तुत करता हूँ जो मुझे उनके मौलिक ग्रंथ प्रतीत होते हैं। मैंने केवल उन्हीं ग्रंथों को चुना है जिन पर अन्य लेखकों ने टीकाएँ लिखी हैं क्योंकि हमने यह स्पष्ट है कि उनकी मौलिकता का समर्थन करने के लिए उनके पास परम्परा का दान है। शंकर की सर्वाधिक महत्वपूर्ण कृतिगण दस उपनिषदों, ईश, केन, कट, प्रश्न, मुण्डक माण्डूक्य, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छन्दोग, बृहदानन्द्य, पर उनके भाष्य एवं शारीरिक-मीमांसा-भाष्य हैं। उनके द्वारा सम्भवन नहीं लिखे गए कई ग्रंथों को उनके द्वारा लिखित बनाने के दो मुख्य कारण हैं, प्रथम, यह कि उन्हीं नाम अर्थात् शंकराचार्य के अन्य लेखक थे और दूसरा यह कि भारतीय लेखकों की यह प्रवृत्ति रही है कि वाद के ग्रंथों को अतीत के महान् लेखकों द्वारा लिखित बनाकर उनकी प्रतिष्ठा को बढ़ाया जाए। राम को समस्त पुण्यों का लेखक बनाना इस दान को अत्यन्त स्पष्ट रूप से प्रदर्शित करता है। ईशोपनिषद् के शंकर-भाष्य पर 'आनन्दज्ञान ने एक टीका लिखी है और एक अन्य वीपिका दूसरे शंकर-आचार्य ने लिखी है। उनके केनोपनिषद्-भाष्य पर दो टीकाएँ लिखी गई हैं, केनोपनिषद्-भाष्य-विवरण एवं आनन्दज्ञान इन एक टीका। आनन्दज्ञान और बालगोपाल योगीन्द्र ने कटकोपनिषद्-भाष्य पर दो टीकाएँ लिखी हैं। प्रश्नोपनिषद्-भाष्य पर दो टीकाएँ हैं एक आनन्दज्ञान इन तथा दूसरी नागयोगेन्द्र सगम्बरी इन आनन्दज्ञान और अभिनव नारायणेश्वर मरस्वती ने मुण्डकोपनिषद् पर दो टीकाएँ लिखी हैं। आनन्दज्ञान एवं मयुराणाय शुक्ल ने माण्डूक्योपनिषद् पर दो टीकाएँ एवं राघवानन्द ने माण्डूक्योपनिषद् भाष्य-संग्रह नामक मार ग्रन्थ लिखा है। आनन्दज्ञान, अभिनव नागयण, नृसिंह आचार्य, बालकृष्णदान, जानामुन-

¹ मधुसूदन सगम्बरी-कृत मिथ्या विन्दु, देविए प्र० १३०-१५०, एवं ब्रह्मानन्द मरस्वती-इन व्याख्यावली, देविए पृष्ठ १३०-१५०, श्री विद्या प्रेम, कुम्भकोणम्, १८६२।

यति और विश्वेश्वर तीर्थ कृत ऐतरोयोपनिषद् भाष्य पर छ टीकाए हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि तैत्तिरियोपनिषद्-भाष्य पर केवल एक ही टीका आनन्दज्ञान ने लिखी है। छादायोपनिषद्-भाष्य पर भाष्य-टिप्पण नामक एव आनन्दज्ञान कृत टीकाए हैं। बृहदारण्यकोपनिषद्-भाष्य पर आनन्दज्ञान ने टीका लिखी है और सुरेश्वर ने उस पर बृहदारण्यकोपनिषद्-भाष्य-वार्तिक अथवा केवलवार्तिक नामक एक महान् स्वतंत्र ग्रंथ लिखा है, जिस पर भी कई टीकाए हैं, सुरेश्वर के बारे में लिखे गए अध्याय में ये बातें बताई गई हैं। उनके 'अपरोक्षानुभव' पर शंकर आचार्य वालगोपाल, चण्डेश्वर वर्मन् (अनुभव दीपिका) एव विद्यारण्य ने चार टीकाए लिखी हैं। गौडपादकृत भाष्यक-कारिका पर उनके गौडपादीय-भाष्य अथवा 'आगम-शास्त्र-विवरण' पर शुद्धानन्द एव आनन्दज्ञान ने एक-एक टीका लिखी है। आनन्दज्ञान एव पूर्णानन्द तीर्थ ने उनके आत्म-ज्ञानोपदेश पर दो टीकाए लिखी हैं, 'एक-श्लोक' पर स्वयंप्रकाशयति ने 'तत्त्व-दीपन' नामक भाष्य लिखा है, किन्तु 'विवेक-चूडामणि' पर कोई भाष्य नहीं लिखा गया जो शंकर का मौलिक ग्रंथ प्रतीत होता है, अद्वयानन्द, भासुरानन्द, बोधेन्द्र, (भाव प्रकाशिका) मधुसूदन सरस्वती एव रामानन्द तीर्थ ने आत्म-बोध पर कम से कम पांच टीकाए लिखी, पञ्चपुराण, पूर्णानन्द तीर्थ, सायण और स्वयंप्रकाशयति ने 'आत्मानात्मा-विवेक' पर कम से कम चार भाष्य लिखे। आनन्दज्ञान ने 'आत्मोपदेश-विधि' पर टीका लिखी बताते हैं। अप्पय दीक्षित, कविराज, कृष्ण आचार्य (मञ्जु-भाषिणी) केशव भट्ट, कैवल्याश्रम (सौभाग्य वर्धिनी) गंगाहरि (तत्त्वदीपिका) गंगाधर, गोपीराम, गोपीकान्त सार्वभौम (आनन्द-लहरी-ताहरी), जगदीश, जगन्नाथ, पञ्चानन, नरसिंह, ब्रह्मानन्द, (भावार्थ-दीपिका), मल्ल भट्ट, महादेव, विद्यावागीश, महादेव वैद्य, रामचन्द्र, रामभद्र, रामानन्द तीर्थ, लक्ष्मीधर देशिक, विश्वम्भर और श्रीकण्ठ भट्ट एव अन्य विद्वन्मनोरमा नामक ने 'आनन्द-लहरी' पर करीब चौबीस टीकाए लिखी। उपदेश-साहस्री पर आनन्दज्ञान, रामतीर्थ (पदयोजनिका), विद्याधामन् के एक शिष्य बोधनिधि, और शंकराचार्य ने कम से कम चार टीकाए लिखी। उनके चिदानन्द-स्तव-राज पर भी जो 'चिदानन्द-दश-श्लोकी' अथवा केवल 'दश-श्लोकी' भी कहलाता है, कई टीकाए एव उपटीकाए लिखी गईं, जैसे मधुसूदन सरस्वती कृत 'सिद्धान्त-तत्त्व-बिन्दु' मधुसूदन-कृत भाष्य पर कई लोगो ने टीकाए लिखी, यथा नारायणयति (लघु-टीका) पुष्पोत्तम सरस्वती (सिद्धान्त-बिन्दु-सदीपन), पूर्णानन्द सरस्वती (तत्त्व-विवेक), गौड ब्रह्मानन्द सरस्वती (सिद्धान्त-बिन्दु-न्याय-रत्नावली), सच्चिदानन्द और शिवलाल शर्मा। गौड ब्रह्मानन्द कृत टीका सिद्धान्त-बिन्दु-न्याय-रत्नावली पर कृष्णकान्त ने (सिद्धान्त-न्याय-रत्न-प्रदीपिका) एक और टीका लिखी। शंकर 'दृग् दृश्य-प्रकरण' पर रामचन्द्र तीर्थ ने टीका लिखी, उनकी पचीकरण-प्रक्रिया पर पुन कई टीकाए लिखी गयी-सुरेश्वर ने पचीकरण-वार्तिक लिखा जिस पर भी

पचीकरण-वार्तिकामरण नामक टीका ज्ञानेन्द्र सरस्वती के शिष्य अभिनव नारायणेन्द्र सरस्वती द्वारा लिखी गयी। पचीकरण-प्रक्रिया पर अन्य टीकाएँ निम्न हैं—

पचीकरण-भाव-प्रकाशिका, पचीकरण-टीका तत्त्व-चन्द्रिका, पचीकरण-तात्पर्य-चन्द्रिका, आनन्दज्ञान कृत पचीकरण-विवरण, स्वयंप्रकाशयति एव प्रज्ञानानन्द द्वारा पचीकरण-विवरण एव तत्त्व-चन्द्रिका नामक उप टीका। शंकर ने भगवद्गीता पर भी भाष्य लिखा, इस भाष्य की परीक्षा इसी ग्रन्थ में भगवद्गीता पर लिखे गए अध्याय में की गई है। उनके 'लघु वाक्य' वृत्ति पर 'पुष्पाञ्जलि' नामक टीका एव रामानन्द सरस्वती कृत 'लघुवाक्य-वृत्ति-प्रकाशिका' नामक ग्रन्थ टीका हैं, उनके 'वाक्यवृत्ति' पर आनन्दज्ञान ने टीका की एव विश्वेश्वर पंडित ने वाक्य-वृत्ति-प्रकाशिका नामक टीका लिखी। उन्होंने अपनी वाक्य-वृत्ति का प्रारम्भ उसी प्रकार किया है जैसे ईश्वर कृष्ण ने अपनी सांख्यवाङ्मिका का प्रारम्भ यह कह कर किया है कि जीवन के त्रिविधतापो से छुड़ी होकर उनसे मुक्ति प्राप्त करने के नाशने के बारे में शिक्षा प्राप्त करने के लिए शिष्य योग्य प्राचार्य के पास जाना है। गुरुश्वर भी अपने 'नैस्कर्म्यसिद्धि' नामक ग्रन्थ को उसी प्रकार प्रारम्भ करते हैं और इस प्रकार दर्शन के अध्ययन को ऐसा क्रियात्मक रूप देते हैं जिसका विधान ब्रह्मसूत्र भाष्य में नहीं पाया जाता। निस्संदेह कई अन्य स्थलों पर दिया गया उत्तर ही यहाँ पर दिया गया है कि ब्रह्म एव जीव की एकरूपता प्रतिपादित करने वाले उपनिषद् वाक्यों की सम्यक् अनुभूति के अनन्तर ही मोक्ष-प्राप्ति सम्भव है। वे आगे चल कर बताते हैं कि समस्त बाह्य वस्तुएँ तथा मनस् प्रथवा मानसिक अथवा लिंग शरीर शुद्ध चैतन्यस्वरूप आत्मा के लिए विजातीय है, वे यहाँ यह भी कहते हैं कि मानव के कर्म फलों का निबटारा भीमासको द्वारा स्वीकृत अपूर्व की रहस्यमयी शक्ति द्वारा नहीं बल्कि ब्रह्म के श्रेष्ठतर भ्रमात्मक स्वरूप ईश्वर, द्वारा होता है। तिरपन श्लोको के इस लघु ग्रन्थ के अन्त में वे इस तथ्य पर बल देते हैं कि यद्यपि उपनिषदों की अद्वैत श्रुति यथा 'तन् (ब्रह्मन्) त्वम् असि' एक द्वैतार्थक शाब्दिक रचन, हो सकती है फिर भी उनका मुख्य बल तादात्म्य के सम्बन्ध द्वारा ब्राह्म बौद्धिक प्रश्रय के बिना विशुद्ध आत्मा की अपरोक्ष एव सद्य अनुभूति पर है। इस प्रकार वाक्य-वृत्ति को वहाँ अपरोक्षानुभूति से भिन्न ग्रहण किया है जहाँ भासन एव प्राणायाम की योग-प्रक्रियाओं को आत्मा के यथार्थ स्वरूप की अनुभूति में सहायक बताया गया है। इसमें अपरोक्षानुभूति के वास्तविक लेखकत्व के सम्बन्ध में शंका उत्पन्न हो सकती है यद्यपि स्वयं शंकर के मस्तिष्क के विकास की विभिन्न अवस्थाओं को इसका कारण बताया जा सकता है, उनके गौडपादकारिका-भाष्य में वर्णित विज्ञानवाद में भी विभिन्न प्रवृत्तियों के दर्शन होते हैं। वहाँ जाग्रतावस्था को स्वप्नावस्था के पूर्ण नमरूप माना गया है एव बाह्य विषयों का कोई भी अस्तित्व नहीं माना गया है क्योंकि वाग्विच-भीमाभाष्य में वर्णित स्वप्न सर्गों में शरीर भिन्न अनिर्वचनीय अस्तित्व वाले बाह्य विषयों की तुलना में वे निर्विकल्प रूप में स्वप्न

प्रत्यक्ष सम है। उन्नीस अध्याय तथा छ सौ पचहत्तर श्लोक युक्त उपदेश साहस्री का वाक्य-वृत्ति के साथ अधिक साम्य है। इसमें यद्यपि सुविज्ञात समस्त वेदान्त विषयो पर किञ्चित् प्रकाश ही डाला गया है फिर भी ब्रह्मत्व प्राप्ति के साधन रूप 'तत्त्वमसि' जैसे वेदान्ती अद्वैत श्रुतियों की सम्पूर्ण अनुभूति पर अधिक बल दिया गया है। कई ऐसे लघु श्लोक एवं मन्त्र भी हैं जिनके लेखक शंकराचार्य बताए जाते हैं यथा श्रद्धैतानुभूति, आत्मबोध, तत्त्वोपदेश, प्रोढानुभूति इत्यादि। उनमें से निस्संदेह कुछ की रचना तो उन्होंने की जबकि बहुत से ऐसे भी हो सकते हैं जिनके रचयिता वे नहीं हों, परन्तु इस सम्बन्ध में कोई अन्य प्रमाण नहीं होने के कारण किसी निश्चयात्मक निष्कर्ष पर पहुँचना कठिन है।^१ इन मन्त्रों में कोई शीर अधिक दार्शनिक सामग्री नहीं है परन्तु इनका उद्देश्य श्रद्धैती-संपदाय के पक्ष में धार्मिक श्रद्धा एवं उत्साह को जागृत करता है। तथापि उनमें से कुछ में टीकाकारों ने ऐसे वेदान्ती सिद्धान्तों को निहालने का बहाना प्राप्त कर लिया है जो स्पष्टतः उनमें से उद्भूत नहीं कहे जा सकते। उदाहरणस्वरूप यह बताया जा सकता है कि शंकर के दस श्लोकों से ही मधुसूदन ने एक महान् भाष्य लिख जाला एवं ब्रह्मानन्द सरस्वती ने मधुसूदन उन भाष्य पर एक अन्य महान् भाष्य लिखा तथा वेदान्त सम्बन्धी कई जटिल समस्याओं का विस्तृत विवेचन किया जिनका स्वयं शंकरों से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं है। परन्तु शंकर का सर्वाधिक महत्वपूर्ण ग्रन्थ ब्रह्मसूत्र-भाष्य है, जिस पर वाचस्पति मिश्र ने नवम् शतक में, पानन्दज्ञान ने तेरहवें शतक में और गोविन्दानन्द ने चौदहवें शतक में टीकाएँ लिखीं। वाचस्पति-कृत भाष्य की टीकाएँ वाचस्पति मिश्र के बारे में लिखित अध्याय में देखी जा सकती हैं। सुब्रह्मण्य ने भाष्यार्थ-न्याय-माला नामक शंकर भाष्य का छन्दोबद्धसार लिखा है, और भारतीतीर्थ ने वैद्यासिक-न्याय-माला लिखी जिसमें उन्होंने शंकर-भाष्य के आधार पर ब्रह्मसूत्र की सामान्य युक्तियों का विवेचन करने का प्रयत्न किया है। कई अन्य व्यक्तियों के यथा वैद्यनाथ दीक्षित, देवराम भट्ट इत्यादि ने भी शंकर-भाष्य लिखित ब्रह्मसूत्र की सामान्य युक्तियों में से मुख्य विषयानुसार सार ग्रन्थ लिखे जिन्हें न्याय-माला अथवा अधिकरण-माला कहते हैं। परन्तु कई अन्य व्यक्तियों को शंकर-भाष्य से (अथवा वाचस्पति मिश्र कृत एवं शंकर गाला के अन्य महान् लेखकों द्वारा टीकाओं से) प्रेरणा मिली और ब्रह्मसूत्र पर स्वतंत्र भाष्यों के नाम पर उन्होंने इन भाष्यों में लिखित सामग्री की केवल पुनरुक्ति ही की। इस प्रकार रामानन्द ने शंकर-भाष्य पर वाचस्पति कृत टीका की मुख्य बातों का अनुकरण करते हुए अपना 'शास्त्र-दर्पण' लिखा, और स्वयंप्रकाश ने भी अपना 'वेदान्त-नय-भूषण' लिखा जिसमें अधिकतर उन्होंने आमतो टीका में नीति के विचारों को संक्षेप में प्रस्तुत किया। ब्रह्मसूत्र की स्वतंत्र व्याख्याओं के रूप में हरिदोषित ने अपना 'ब्रह्म-सूत्र-वृत्ति', चक्रानन्द ने 'ब्रह्म सूत्र-दीपिका' और ब्रह्मानन्द

^१ पद्यपाद ने अपने आत्म-बोध-व्याख्यान में, जिसे वेदान्त-सार भी कहते हैं, आत्म-बोध पर टीका की है।

ने 'वेदात-सूत्र-मुक्तावली' लिखे परन्तु ये सब मुरयतया स्वयं शाकर-भाष्य के अनुसार लिखे गए हैं। जिन ग्रन्थों ने शाकर के परवर्ती काल में उनकी शाखा के दार्शनिकों एवं शाकर-भाष्य के व्याख्याताओं द्वारा विकसित अन्य वेदान्ती विचारों को जोड़ कर शाकर भाष्य के पूरक का कार्य किया उनमें से कुछेक निम्न हैं—विश्वेश्वरानन्द के शिष्य ब्रह्मानन्दयति कृत 'ब्रह्मसूत्र भाष्यार्थ-संग्रह', गौरी एवं शिव के पुत्र वैकट कृत 'ब्रह्मसूत्रार्थ दीपिका', अक्षम्भट्ट कृत 'ब्रह्म-सूत्र-वृत्ति' (जिसे मिताक्षरा भी कहा गया है), ज्ञानघन के शिष्य ज्ञानोत्तम भट्टारक-कृत 'ब्रह्मसूत्र-भाष्य-व्याख्या' (जिसे विद्याश्री भी कहा गया है।) इस अंतिम ग्रन्थ की विशेषता यह है कि एकजीववाद पद्धति पर लिखी यह केवल एक ही ऐसी टीका है जो वर्तमान लेखक को उपराध हो सकी। इनके अतिरिक्त कुछ और टीकाओं का उल्लेख किया जा सकता है; यथा मुकुन्दाश्रम के शिष्य के शिष्य एवं रामचन्द्राय के शिष्य धर्मभट्ट कृत 'ब्रह्म-सूत्र-वृत्ति' ब्रह्मानन्द के शिष्य के शिष्य एवं रामानन्द के शिष्य अद्वैतानन्द कृत 'सूत्र-भाष्य-व्याख्यान' (जिसे ब्रह्मविद्या-भरण भी कहा गया है), अप्पय दीक्षित कृत 'ब्रह्म-सूत्र-भाष्य-व्याख्या', (जिसे न्याय रक्षा मणि भी कहते हैं) सदाशिवेन्द्र सरस्वती कृत 'ब्रह्मतत्त्व-प्रकाशिका' (जो पूर्वतर ग्रन्थ ब्रह्मप्रकाशिका से भिन्न है), रामानन्द के शिष्य रामेश्वर भारती कृत 'ब्रह्मसूत्रोपन्यास', सुब्रह्मण्य अग्निचित् मरवीन्द्र कृत शारीरक 'मीमांसा-सूत्र-सिद्धान्त-कौमुदी', सीताराम कृत 'वेदान्त-कौस्तुभ', जिनमें से कोई भी सोलहवें शतक के पूर्व की नहीं प्रतीत होती। परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि प्रकाशात्मन् १२०० ई० प० के आचार्य अनन्यानुभव ने शारीरक-न्याय-मणिमाला नामक एक ग्रन्थ भाष्य लिखा। प्रकाशात्मन् ने स्वयं भी शाकरभाष्य की मुख्य सामग्री को छंदोवद्ध साररूप में लिखा जिसका नाम 'शारीरक मीमांसा न्याय संग्रह' है और उनके बहुत बाद कृष्णानुमूति ने 'शारीरक मीमांसा संग्रह' नामक उसी प्रकार छन्दोवद्ध सारग्रन्थ की रचना की।

मंडन, सुरेश्वर एवं विश्वरूप

मामान्य परम्परानुसार मंडन, सुरेश्वर एवं विश्वरूप को सदा एक ही माना गया है, और ऐसा प्रतीत होता है कि कर्नल जी० ए० जैकब अपने 'नैष्कर्म्य-सिद्धि' के द्वितीय संस्करण के प्राक्कथन में इस परम्परा को मानते हैं। यह परम्परा गम्भीरतः विद्यारण्य-कृत शंकर-दिव्यजय से प्रारम्भ हुई जिसमें मण्डन को उम्मेद ही नहीं बरिः विश्वरूप नाम में भी सम्भावित किया गया है (८६३)। आगे चलकर ये उगी ग्रन्थ के १०४ में कहते हैं कि जब मंडन शंकर के शिष्य हुए तब उन्होंने उन्हें सुरेश्वर नाम दिया। परन्तु 'शंकर-दिव्यजय' एक पौराणिक जीवन-चरित है और परता किसी विश्वमनीय साक्ष्य में उसके कथन पुष्ट नहीं हो जाए तबतक इनमें विद्याग

करना भयावह है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि सुरेश्वर 'शांकर-वृहदारण्यक उपनिषद् वात्तिक' अथवा पद्यात्मक टीकाओं के लेखक थे जिसका संक्षेपण विद्यारण्य द्वारा भी वात्तिक नामक ग्रन्थ में किया गया जिसकी टीका बाद में महेश्वर तीर्थ द्वारा अपनी 'लघु सग्रह' नामक टीका में की गई। सुरेश्वर कृत वात्तिक पर टीका कम से कम दो टीकाकारों ने, आनन्दगिरी ने 'शास्त्र-प्रकाशिका' में और आनन्दपूर्ण ने अपने 'न्याय-कल्प-लतिका' में की। विव्णियोथेका डडिका पुस्तकमाला (पृ० ५१) में मुद्रित पाराशर-स्मृति टीका में इस वात्तिक से अद्भुत एक उद्धरण को विश्वरूप द्वारा कथित बताया गया है, परन्तु यह टीका बाद का ग्रन्थ है और अधिक सम्भावना इस बात की है कि इसने विद्यारण्य के इस आप्तवचन में विश्वास कर लिया कि विश्वरूप एव सुरेश्वर एक ही व्यक्ति है। विद्यारण्य भी अपने विवरण-प्रमेय-सग्रह (पृष्ठ ६३) में सुरेश्वर कृत वात्तिक (४८) में से एक गद्यांश उद्धृत करके उसे विश्वरूप द्वारा लिखित बताते हैं। परन्तु विवरण-प्रमेय-सग्रह (पृष्ठ २२४) के एक अन्य स्थल में वे एक वेदान्त-सिद्धान्त का उल्लेख करते हैं और उसे ब्रह्म-सिद्धि के लेखक द्वारा प्रतिपादित बताते हैं। परन्तु यह ग्रन्थ प्रकाशित नहीं हुआ है और उसकी पाण्डुलिपियाँ बड़ी दुर्लभ हैं, वर्तमान लेखक को सौभाग्यवश एक उपलब्ध हो गई। इस ग्रन्थ के दर्शन का विस्तृत विवेचन अलग विभाग में किया जाएगा। 'ब्रह्म-सिद्धि' एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है और इस पर वाचस्पति ने अपनी तत्व-समीक्षा में आनन्दपूर्ण ने अपनी ब्रह्म-सिद्धि व्याख्या-रत्न में शङ्खपाणि ने अपनी ब्रह्म-सिद्धिटीका में और चित्सुख ने अपनी अग्निप्राय-प्रकाशिका में टीका की है। परन्तु केवल अन्तिम दो ग्रन्थों की ही पाण्डुलिपियाँ उपलब्ध हैं। किन्तु कई महत्वपूर्ण ग्रन्थ ब्रह्मसिद्धि का एव सामान्यतया ब्रह्मसिद्धि के लेखक (ब्रह्मसिद्धिकार) द्वारा प्रतिपादित उस ग्रन्थ के विचारों का उल्लेख करते हैं। परन्तु जहाँ तक वर्तमान लेखक को विदित है, इनमें से किसी भी उल्लेख में ब्रह्मसिद्धिकार को सुरेश्वर नहीं बताया गया है। 'ब्रह्म-सिद्धि' पद्य एव गद्य में लिखा गया था क्योंकि चित्सुख-कृत 'तत्व-प्रदीपिका' में (पृष्ठ ३८१ निर्णय-सागर-प्रेस) और न्याय-कणिका (पृष्ठ ८०) में इसके दो उद्धरण पद्य में हैं जबकि 'तत्व-प्रदीपिका' (पृष्ठ ८०) के अन्य स्थलों पर अन्य उद्धरण गद्य में हैं। फिर भी इसमें कोई सन्देह नहीं कि मण्डन अथवा मण्डनमिश्र ने 'ब्रह्म-सिद्धि' लिखा, क्योंकि श्रीधर ने अपनी 'न्याय कन्दली' (पृष्ठ २१८) में और चित्सुख ने अपनी 'तत्व-प्रदीपिका' (पृष्ठ १४०) में मण्डन को ब्रह्मसिद्धि का लेखक बताया है। वस्तुतः इस सम्बन्ध में दशम शतक के मध्य में रहने वाले श्रीधर के माध्य को विश्वसनीय समझना चाहिए क्योंकि मण्डन की मृत्यु के सी वर्षों के बीच में यह रहे, चाहे मण्डन कोई भी हो, परन्तु चूँकि वह शंकर (८२० ई०प०) के परकालीन थे अतः नवम शतक के मध्य से पूर्वतर नहीं रहे होंगे। अतः यह निश्चित रूप से ज्ञात है कि सुरेश्वर ने 'नैष्कर्म्य सिद्धि' और 'वात्तिक' लिखे और मण्डन ने 'ब्रह्मसिद्धि' लिखा। यदि ब्रह्मसिद्धि ने मिद्वान्त अथवा दृष्टिकोण की तुलना नैष्कर्म्य सिद्धि अथवा

चात्तिक के साथ की जाय तो इन दोनों व्यक्तियों के एक ही होने का प्रश्न हल किया जा सकता है। इसका उल्लेख करने वाले विभिन्न लेखकों की रचनाओं में प्राप्त कुछेक उद्धरणों से कुछ निश्चयात्मक निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं।^१

समस्त उद्धरणों में सर्वाधिक महत्वपूर्ण वह उद्धरण है जो त्रिवरण-प्रमेय-संग्रह (पृष्ठ २२४) में ब्रह्म-सिद्धि से उद्धृत है। वहाँ कहा गया है कि ब्रह्म-सिद्धि के लेखक अनुसार जीव ही स्वयं अपनी अविद्या द्वारा अपने लिए अविकारी ब्रह्म पर मिथ्या जगत् अवभास की रचना करते हैं। ब्रह्म न तो स्वयं अपने में, न मायायुक्त अथवा माया में प्रतिबिम्बित होकर जगत् का कारण है (ब्रह्म न जगत् कारणम्)। अवभास केवल जीव के अविद्या की ही सृष्टि है, अतः जीव के सासारिक मिथ्या प्रत्ययों का कोई वस्तुपरक आधार नहीं है। व्यक्तिगत प्रत्ययों में साम्य का कारण एक ही प्रकार की अविद्या के मिथ्या प्रभाव से पीड़ित विभिन्न व्यक्तियों में भ्रम सादृश्य है, इस प्रकार इसका सादृश्य कई व्यक्तियों के द्विचन्द्र के मिथ्या प्रत्यय से किया जा सकता है। सारे व्यक्ति एक ही जगत् का प्रत्यय नहीं करते, उनके मिथ्या प्रत्यय में सादृश्य है परन्तु प्रत्यय के वस्तुपरक आधार में कोई सादृश्य नहीं है। (सवादस्तु बहु-पुरुषावगत-द्वितीय-चन्द्रवत् सादृश्याद् उपपद्यते)। यदि यह मान लिया जाय कि यह वृत्तान्त सही है तो बाद के समय में प्रकाशानन्द द्वारा इतने दलपूर्वक प्रतिपादित दृष्टि-सृष्टिवाद के वेदान्ती मिद्वान्त का मूल-प्रतिपादक मडन मिश्र को माना जा सकता है। पुनः प्रकाशानन्द कृत पंचपादिका-विवरण में (पृष्ठ ३२) यह माना गया है कि ब्रह्मसिद्धि के लेखक के अनुसार अविद्या एवं माया, दोनों मिथ्या प्रत्यय के अतिरिक्त कुछ नहीं (अविद्या माया मिथ्याप्रत्यय इति) ज्ञान के सहायनाशक कार्य के बारे में उनका यह विचार है (जैसा कि न्याय-कदली, पृष्ठ २१८ में वर्णित है) कि ज्ञात की सत्यता के बारे में सहाय का छेदन स्वयं ज्ञान द्वारा ही होता है। न्याय-कणिका में (पृष्ठ ८०) यह कहा गया है कि मडन के अनुसार परम सत्ता स्वयं अपने-आपको एकत्व अथवा विश्वरूपत्व के अनन्त प्रत्ययों में प्रकट करती है जबकि सीमित प्रत्यय के फलस्वरूप ही भेद का अवभास होता है। पुनः लघु-चन्द्रिका में (पृष्ठ ११२ कुम्भकोरुम् सस्करण) अविद्या के नाश के स्वरूप एवं ब्रह्मज्ञान के साथ उनके मेल के बारे में विचार-विमर्श करते

^१ उपरोक्त विभाग लिखने के बाद मैंने ब्रह्मसिद्धि की एक उसकी टीका की पांडुलिपि की एक प्रतिलिपि का आधार राजकीय संस्कृत पांडुलिपि संग्रहालय व ग्रन्थालय में अवलोकन किया था एवं मुझे यह लिखने में प्रसन्नता का अनुभव होता है कि इसकी सामग्री की पूर्ण परीक्षा द्वारा उपरोक्त अनुमान की पुष्टि होती है। प्रो० कुप्पुस्वामी निकट भविष्य में ही ब्रह्मसिद्धि को मुद्रित करवा रहे हैं और मैंने दिसम्बर १९२८ में मद्रास में प्रो० कुप्पुस्वामी शास्त्री के सौजन्य से उसके तर्कवाद का अवलोकन किया। मडन कृत ब्रह्मसिद्धि का दर्शन अलग विभाग में वर्णित है।

समय मडन का परिचय प्राप्त होता है। शंकर के अनुसार, जैसाकि सुरेश्वर तथा उनके कई अनुयायियों ने व्याख्या की है, अभाव की भिन्न सत्ता नहीं होने के कारण अविद्यानिवृत्ति अभाव नहीं है। अतः अविद्या-निवृत्ति का अर्थ केवल ब्रह्म है। परन्तु मडन के अनुसार अविद्या-निवृत्ति के रूप में इस प्रकार के अभाव के अस्तित्व को स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि ब्रह्म के एकत्व का अर्थ यह है कि केवल एक ही असन्दिग्ध सत्ता है। अभाव से इसका कोई सम्बन्ध नहीं अर्थात् द्वैत के अभाव का अर्थ केवल यही है कि ब्रह्म के अतिरिक्त समस्त विध्यात्मक सत्ताओं का अभाव होता है (भावाद्वैत)। अविद्या की निवृत्ति के रूप में इस प्रकार के अभाव का अस्तित्व अद्वैती सिद्धान्त को हानि नहीं पहुँचाता। पुनः अपने सक्षेप-शारीरक (२१७४) में सर्वज्ञात्म मुनि कहते हैं कि अविद्या का आश्रय शुद्ध चैतन्य है (चिन्मात्राश्रित-विषयम् अज्ञानम्) और जहाँ भी जाकर भाष्य के प्रमग से ऐसा प्रतीत हो कि मानो वे जीव को ही अज्ञान का आश्रय मानते हों, वहाँ भी उसकी इसी अर्थ में व्याख्या करनी चाहिए। अतः ऐमे दृष्टिकोण के प्रति यथा अविद्या का आश्रय जीव है, मडन की आपत्तियों की ओर कोई ध्यान नहीं देना चाहिए, क्योंकि मडन के विचार सर्वथा अन्यथा निष्कर्षों को ही प्राप्त कराते हैं (परिहृत्य मडन-वाच तद्व्यन्यथा प्रस्थितम्)।^१ 'सक्षेप-शारीरक' के टीकाकार रामतीर्थ स्वामी भी उक्त स्थल पर टीका करते हुए मडन के उपरोक्त दृष्टिकोण का सुरेश्वर से वैषम्य प्रदर्शित करते हैं। सुरेश्वर को उन्होंने सक्षेप-शारीरक ग्रन्थांशों में बहुश्रुत कहा है और उनका मडन के विचारों के विरुद्ध सर्वज्ञात्म मुनि के विचारों से नाम्य बताया है। अब जैसाकि मडन के सम्बन्ध में कही गई निम्न बातों से प्रतीत होगा मडन के इन कई विचारों से सुरेश्वर सहमत नहीं है। अतः यह प्रतीत नहीं होता कि मडन भिन्न और सुरेश्वर एक ही व्यक्ति थे। परन्तु यदि मडन के विचारों को इतना अधिक जानने वाले विद्यारण्य उन दोनों को शंकर-दिग्विजय में एक ही बताते हैं तो यह विचारणीय है। अब श्री हिरियन्न ने जर्नल आफ रोयल एशियाटिक सोसाइटी १९२४ में अपने मसिप्त नोट द्वारा इस कठिनार्थ को दूर कर दिया है जिसमें उन्होंने बताया है कि विद्यारण्य अपने वार्त्तिक सार में ब्रह्म-सिद्धि के लेखक को वार्त्तिक के लेखक, अर्थात् सुरेश्वर ने भिन्न बताया है। अब, यदि वार्त्तिक-सार के लेखक विद्यारण्य को यह पता होना कि ब्रह्म-सिद्धि के लेखक मडन और सुरेश्वर एक ही व्यक्ति नहीं हैं तो वे शंकर-दिग्विजय में उन्हें एक ही व्यक्ति नहीं बताते। उनसे स्वभावतः यह सशय उत्पन्न होता है कि विवर्ण-प्रमेय-मग्न एव वार्त्तिक सार के लेखक विद्यारण्य और

^१ जर्नल आफ रोयल एशियाटिक सोसाइटी १९२३ में श्री हिरियन्न इस बात का तथा अविद्या निवृत्ति के सम्बन्ध में मडन के दृष्टिकोण का अभाव की म्वीकृति के रूप में उल्लेख करते हैं।

शाकर-द्विग्विजय लेखक विद्यारण्य एक ही व्यक्ति नहीं थे। एक अन्य दृष्टि से भी यह विचार उत्पन्न होता है कि विद्यारण्य (विवरण-प्रमेह-संग्रह) शाकर-द्विग्विजय के लेखक नहीं हो सकते थे। आनन्दात्मा के दो शिष्य अनुभावानन्द और शकरानन्द थे। अनुभावानन्द के अमलानन्द और शकरानन्द के विद्यारण्य शिष्य थे। अतः अमलानन्द के आचार्य सुखप्रकाश थे जिसके आचार्य चित्सुख थे। इस प्रकार चित्सुख विद्यारण्य के परम-गुरु आनन्दात्मा के समकालीन माने जा सकते हैं। यदि ऐसा होता तो वह अपने शाकर-द्विग्विजय (१३.५) में यह नहीं लिख सकते थे कि पद्मपाद के कई शतक बाद रहने वाले चित्सुख पद्मपाद के शिष्य थे। अतः यह देखते कहा जा सकता है कि शाकर-द्विग्विजय के लेखक विवरण-प्रमेय-संग्रह के लेखक नहीं थे। अब, यदि ऐसा है तो विवरण-प्रमेय-संग्रह के लेखक पर हमारा विश्वास सदेहास्पद एवं असुरक्षित नहीं कहा जा सकता। परन्तु विवरण-प्रमेय-संग्रह के पृष्ठ ६२ पर सुरेश्वर-कृत वार्तिक का एक गद्यांश (४८) विश्वरूप आचार्य का बताया गया है। अतः जबतक हम यह नहीं मान लेते कि मंडन केवल भीमासा लेखक ही नहीं बल्कि एक महान् सम्मानित वेदान्त लेखक भी थे और शाकर द्वारा उनके मत परिवर्तन का अर्थ केवल यही था कि उन्होंने अपने कुछ वेदान्ती-विचारों में परिवर्तन किया और शाकर की विचारधारा को अंगीकार किया और इसी अवस्था में वह सुरेश्वर कहलाए तब-तब यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है कि ब्रह्म-सिद्धि के लेखक मंडन और सुरेश्वर एक ही व्यक्ति थे। इस सिद्धान्त के अनुसार उनकी ब्रह्म-सिद्धि सम्भवतः उनके शाकर मत ग्रहण करने के पूर्व लिखा गया। यह सम्भव है कि यह सिद्धान्त ठीक हो और यह कि विधि-विवेक के लेखक ही ब्रह्म-सिद्धि के लेखक हो, क्योंकि वाचस्पति ने अपनी न्याय-कणिका में ब्रह्म-सिद्धि का एक अंश इस ढंग से उद्धृत किया है कि जिससे ऐसा संकेत होता है कि सम्भवतः विधि-विवेक के लेखक के ब्रह्म-सिद्धि के भी लेखक होने की ही सम्भावना है। यह भी निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि विश्वरूप और सुरेश्वर दोनों के एक होने की ही सम्भावना है, यद्यपि इस विषय पर वर्तमान लेखक को विवरण-प्रमेय-संग्रह के लेखक द्वारा प्रदत्त विवरणों के अतिरिक्त अन्य कोई महत्वपूर्ण विवरण उपलब्ध नहीं है।

मंडन (८०० ई० प०)

मंडन मिश्र कृत ब्रह्म-सिद्धि एवं उस पर सखपाणि कृत टीका की पांडुलिपियाँ उपलब्ध हैं, मद्रास के महामहोपाध्याय कुप्पुस्वामी शास्त्री शीघ्र ही इस महत्वपूर्ण ग्रन्थ का आलोचनात्मक संस्करण निकालने वाले हैं। महामहोपाध्याय कुप्पुस्वामी शास्त्री के सौजन्य से वर्तमान लेखक को ब्रह्म-सिद्धि का प्रूफ पढ़ने का अवसर प्राप्त हुआ था एवं अद्यावत् पुस्तकालय के अवैतनिक सचालक श्री सी० कुन्हराजा के सौजन्य

से शखपाणि-कृत टीका की पांडुलिपियों का भी उपयोग कर सका।^१ ब्रह्म-सिद्धि-कारिका एवं वृत्ति रूप में ब्रह्मसिद्धि के ब्रह्म-कांड, तर्क-कांड, नियोग-कांड और सिद्धि-कांड, चार अध्याय हैं। मंडन के शंकर का समकालीन होना इस तथ्य से सिद्ध होता है कि वे शंकर के किसी भी परकालीन लेखक के बारे में कदापि नहीं लिखते यद्यपि उन्होंने कई ऐसे लेखकों के उद्धरण प्रस्तुत किए हैं जो शंकर के पूर्वकालीन थे यथा शंकर, कुमारिल अथवा योग-सूत्र भाष्य के लेखक व्यास एवं उपनिषद् वाक्यों का प्रचुर उल्लेख करते हैं।^२ मंडन-कृत ब्रह्मसिद्धि पर वाचस्पति ने भी 'तत्त्व-समीक्षा' नामक टीका लिखी, परन्तु जहाँ तक कि वर्तमान लेखक को ज्ञात है, दुर्भाग्यवश मूल पाठ का अभी तक पता नहीं चल सका है। ब्रह्म-कांड अध्याय में मंडन ब्रह्म के स्वरूप की विवेचना करते हैं, तर्क-कांड में वह यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि हमें प्रत्यक्ष द्वारा 'भेद' गौचर नहीं हो सकता, अतः किसी को भी उपनिषद् ग्रंथों की द्वैतवादी विचारधारा की इस आधार पर व्याख्या करने का विचार नहीं करना चाहिए कि प्रत्यक्ष भेद अभिव्यक्त करता है। नियोग-कांड नामक तृतीय अध्याय में वे इस मीमांसा विचारधारा का खंडन करने हैं कि उपनिषद् वाक्यों की व्याख्या इस मीमांसा सिद्धान्त के अनुसार की जाए कि समस्त वैदिक ग्रंथ हमें किसी प्रकार का कर्म करने अथवा न करने का आदेश देते हैं। यह पुस्तक का सबसे लम्बा अध्याय है चौथा अध्याय सिद्धि कांड सबसे छोटा है मंडन यहाँ कहते हैं कि उपनिषद् ग्रंथ यह बताते हैं कि नाना प्रपञ्चात्मक जगत् की कोई सत्ता ही नहीं है तथा इसका प्रतीयमान अस्तित्व जीव की अविद्या के कारण है।

ब्रह्म कांड में मंडन ने सर्वाधिक महत्वपूर्ण वेदान्ती-विचारों की व्याख्या अपने दृष्टिकोण के अनुसार की है। वे प्रथमतः द्रष्टा एवं दृश्य की समस्या को प्रस्तुत करते

^१ ज्ञानोत्तम के शिष्य चित्सुख ने भी इस पर अभिप्राय-प्रकाशिका नामक एक टीका लिखी जिसके प्रारम्भिक कुछ हिस्सों के अतिरिक्त करीब २ पूरा भाग राजकीय प्राच्य पांडुलिपि ग्रन्थालय, आर० न० ३८५३ में उपलब्ध है। आनन्दपूर्ण ने भी ब्रह्म-सिद्धि पर भाव-शुद्धि नामक एक टीका लिखी।

^२ मंडन के अन्य ग्रन्थ भावना विवेक, विधि-विवेक, भ्रम-विवेक और स्फोट-सिद्धि हैं। इनमें से विधि-विवेक पर वाचस्पति मिश्र ने अपनी न्याय-कारिका में टीका की, एवं स्फोट-सिद्धि पर मत्तदास के पुत्र ने टीका लिखी, जिन्होंने वाचस्पति कृत तत्त्व-चिन्तु पर तत्त्व-विभावना नामक टीका भी लिखी। स्फोट-सिद्धि पर टीका का नाम गोपालिका है। मंडन कृत विभ्रम-विवेक एक छोटा सा ग्रन्थ है जो भ्रम के चार सिद्धान्तों (व्याप्ति) यथा आत्म-व्याप्ति, असत्-व्याप्ति, अन्यथा-व्याप्ति एवं अन्त्याप्ति की विवेचना करता है। अब तक उनके केवल भावना-विवेक एवं विधि-विवेक ही प्रकाशित हुए।

हैं और कहते हैं कि द्रष्टा एव दृश्य के प्रतीयमान द्वैत को हटा कर के ही अनुभव की व्याख्या की जा सकती है। क्योंकि, यदि द्रष्टा एव दृश्य का कोई वास्तविक द्वैत हो, तो उस द्वैत को हटाया नहीं जा सकता एव दोनों के मध्य किसी प्रकार का भी सवध स्थापित नहीं किया जा सकता, दूसरी ओर यदि केवल द्रष्टा की ही सत्ता हो तो प्रत्यक्षीकृत ममस्त वस्तुओं की व्याख्या एकमात्र परम सत्ता आत्मा पर आरोपित भ्रमात्मक रचनाओं के रूप में की जा सकती है।^१ इसी युक्ति के साथ अग्रसर होते हुए वे कहते हैं कि इस द्रष्टा-दृश्य सवध को स्थापित करने के लिए मध्यस्थ अन्तःकरण की क्रिया के सिद्धान्त द्वारा प्रयत्न किए हैं, परन्तु इन माध्यम का कैसा ही स्वरूप क्यों न हो, शुद्ध अविकारी चिदात्मा अथवा द्रष्टा विभिन्न दृश्यों के साथ अपने सम्बन्ध के अनुसार अपने परिवर्तनशील विकारों के साथ विकृत नहीं हो सकता, यदि यह कहा जाए कि आत्मा अविकारी है एव अन्तःकरण में उसके प्रतिबिम्ब द्वारा विकार की प्रतीति मात्र होती है तो यह स्पष्टतया स्वीकार करना पड़ेगा कि विषयों का वस्तुतः प्रत्यक्षीकरण न होकर प्रत्यक्षीकरण का अवभास मात्र होता है। यदि विषयों का यथार्थ प्रत्यक्षीकरण नहीं होता तो उनकी सत्ता को आत्मा से स्वतंत्र एव पृथक् मानना दोष युक्त है।^२ जिस प्रकार दर्पण में देखी गई स्वयं अपनी आकृति को कोई

^१ एकत्वे एवाय द्रष्टृ दृश्य-भावोऽवकल्पते, द्रष्टुर्एव चिदात्मनः तथा विपरिणामाद् विवर्त्तनाद्वा, नानात्वेतु विवर्त्तस्वभावयो असंसृष्ट परस्परस्वरूपयो असम्बद्धयोः कीदृशो द्रष्टृ दृश्य-भावः ।

कुपुस्वामी शास्त्री कृत ब्रह्म-सिद्धि सत्करण, पृष्ठ ७ (मुद्रणालय में)

^२ एकान्त करण-सन्नान्तावस्थेयम् सम्बन्ध इति चेत्, न चित् शुद्धत्वाद् अपरिणामाद् अप्रति-मकामाच्च, दृश्याबुद्धिः चिति-सन्निवेशस्थायया विवर्त्तत इति चेत् अथ केयम् तच्छायता ? अ-तद्-आत्मन तदवभासः, न तर्हि परमार्थतो दृश्य दृश्यते, परमार्थतश्च दृश्यमाणं द्रष्टृ व्यतिरिक्तमस्ति इति दुर्भेदम् । वही । इस पर टिप्पणी करते हुए शङ्कराणि इस विचार-धारा को अग्राह्य करते हैं कि दृश्य पदार्थ इन्द्रिय प्रणाली द्वारा आते जाते हैं और अन्तःकरण पर आरोपित होते हैं तथा उसके द्वारा आत्मा के शुद्ध चैतन्य के साथ सम्बन्ध स्थापित करते हैं और उनका विषयीकरण हो जाना है न तु स्फटिकोपमे चेतसि इन्द्रिय प्रणाली सक्रातानाम् अर्थानां तत्रैव मनान्तेन आत्मचैतन्येन सम्बद्धानो तद् दृश्यत्व घटिष्यते । अद्यार-पातुलिपि, पृष्ठ ७५ । इस सम्बन्ध में यह वताना असंगत नहीं होगा कि धर्मराजाध्वरीन्द्र द्वारा वाद में सम्बन्धित पक्षपाद प्रकाशात्मन् का सिद्धान्त सम्भवतः प्रत्यक्षीकरण में चिच्छायापत्ति के माध्यम सिद्धान्त से अपनाया गया था जिसके अनुसार प्रत्यक्षीकरण में अन्तःकरण का आरोपण बाह्य विषयों पर होता है। यह सिद्धान्त किसी प्रकार शक के असंस्पष्ट प्रमाण भीमाभा सम्बन्धी सिद्धान्तों के ऊपर लादा गया

व्यक्ति अपने से भिन्न मानता है और उसे अपने से पृथक् सत्ता वाला मानता है उसी प्रकार एक ही आत्मा का अपने से भिन्न नाना विषयो के रूप में अवभास होता है। यह सोचना कठिन है कि किस प्रकार कोई व्यक्ति शुद्ध चैतन्य से पृथक् बाह्य विषयो की सत्ता को स्वीकार करता है, क्योंकि उस स्थिति में दोनों में सबंध स्थापित करना असम्भव होगा।^१

मडन के अनुसार अविद्या को माया अथवा मिथ्या-प्रतीति कहा गया है क्योंकि न तो यह ब्रह्म का स्वभाव है और न यह उससे भिन्न, न सत् और न असत्। यदि यह किसी का स्वभाव होती तो, उससे एकरूप अथवा उससे भिन्न होने पर भी यह यथार्थ होती और उसे अविद्या नहीं कहा जा सकता, यदि यह निर्विकल्प रूप से असत् होती तो आकाश-कुसुम के समान उसका अनुभव से कोई व्यावहारिक सम्बन्ध नहीं होता जैसा अविद्या का है, इस प्रकार यह स्वीकार करना पड़ेगा कि अविद्या अनिर्वचनीय है।^२

मडन के अनुसार अविद्या का अधिष्ठान जीव हैं। वे स्वीकार करते हैं कि इस दृष्टिकोण में असंगति है, परन्तु उनके विचार में स्वयं अविद्या के असंगत पदार्थ होने के कारण इसमें कोई आश्चर्य नहीं कि जीव के साथ इसका सम्बन्ध भी असंगत एवं अनिर्वचनीय हो। जीवों के साथ अविद्या के सम्बन्ध की असंगति निम्न प्रकार से उत्पन्न होती है—

जीवों का आवश्यक रूप से ब्रह्म के साथ तादात्म्य है, एवं जीवों के नानात्व का कारण कल्पना है, परन्तु ब्रह्म के कल्पनाशून्य होने के कारण यह कल्पना ब्रह्म की नहीं हो सकती (तस्याविद्यात्मन कल्पना शून्यत्वात्), यह कल्पना जीवों की भी

या एव व्यवस्थित प्रमाणमीमासा-सिद्धान्त के रूप में काम करने लगा। मडन द्वारा इस प्रमाण-मीमासक सिद्धान्त की अग्राह्यता एक ओर यह बताती है कि उन्होंने इस सिद्धान्त की शक्ति की व्याख्या को सही नहीं माना और शायद दूसरी ओर इसे पक्षपाद की व्याख्या की आलोचना माना जा सकता है। परन्तु उस शाखा का उत्तर सम्भवतः यह होगा कि यद्यपि जीव के अतिरिक्त विषयो की सत्ता में उनका विश्वास था फिर भी वे शुद्ध चैतन्य के बाह्य किन्हीं विषयो की सत्ता को स्वीकार नहीं करते।

^१ तथा हि दर्पण तल-स्थम् आत्मानविभक्तम् इवात्मन प्रत्येति, चित्तेस्तु विभक्तम् प्रमनृष्टतया चैतयत इति दुरवगम्यम्। ब्रह्म-सिद्धि।

^२ वही। पृष्ठ ६। यहाँ यह बताना अनुपयुक्त नहीं होगा कि न्याय-मकरन्द में अविद्या के अनिर्वचनीय स्वरूप (जो इस अध्याय के बाद के विभाग में वर्णित है) के बारे में आनन्दबोध द्वारा दी गई युक्ति मडन की इस युक्ति पर आधारित है।

नही हो सकती क्योंकि जीव तो स्वयं कल्पना के ही आश्रित हैं।^१ इस कठिनाई के दो हल प्रस्तुत किए जा सकते हैं, प्रथम, माया शब्द का अर्थ ही असंगत पदार्थ है, यदि यह संगत एवं वचनीय प्रत्यय होता तो यह यथार्थ होता, माया नहीं।^२ द्वितीय, यह कहा जा सकता है कि जीव अविद्या पर एवं अविद्या जीवों पर आश्रित है, और यह चक्र अनादि है तथा इसलिए जीवों का अथवा अविद्या का प्रथम, आदि नहीं है।^३ यह मत उन लोगों का है जो अविद्या को जगत् का उपादान कारण नहीं मानते हैं, पारिभाषिक शब्दावली में ये अविद्योपादान-भेद-वादी कहलाते हैं। इसी अविद्या के द्वारा जीव आवागमन के चक्र में पड़ते हैं और यह अविद्या जीवों में नैसर्गिक है क्योंकि स्वयं जीव अविद्या के उत्पाद्य हैं।^४ एवं वेदान्ती-वचनों के श्रवण, मनन, निदिध्यासन इत्यादि से यथार्थ ज्ञान का उदय होता है एवं अविद्या का नाश होता है, इसी अविद्या के कारण ही ब्रह्म से जीव विभक्त हुआ, उसकी निवृत्ति अथवा नाश से ही वे ब्रह्म स्वरूप को प्राप्त होते हैं।^५

ब्रह्म के स्वरूप की शुद्ध आनन्द के रूप में परिभाषा देते हुए टीकाकार शङ्खपाणि कुछेक अत्यन्त रुचिकर विचार-विमर्श करते हैं। वे प्रारम्भ में दुःख-निवृत्ति के रूप में अथवा इस प्रकार की अभावात्मक स्थिति द्वारा विशिष्ट विद्यात्मक आत्मोपलब्धि के रूप में सुख की अभावात्मक परिभाषा की आलोचना करते हैं।^६ वे कहते हैं कि सचमुच कई अभावात्मक सुख हैं जिनका अभावात्मक सुखों के रूप में अनुभव किया जाता है (यथा शीतल-जल में डुबकी लगाना दुःखदायक उष्णता से बचना है), परन्तु उनके मत में कई ऐसी अवस्थाएँ हैं जहाँ सुख और दुःख का अनुभव एकसाथ होता है, त् कि एक-दूसरे के निषेध रूप में। किसी मनुष्य को अपने शरीर के ऊपरी भाग में दुःखदायक उष्णता का अनुभव हो सकता है और उसके शरीर के निचले भाग में आनन्ददायक शीतलता का अनुभव हो सकता है और इस प्रकार सुख दुःख युगपत् उत्पन्न हो सकते हैं (सुख-दुःखे युगपज्जन्येते)। पुनः शास्त्रों के अनुसार नरक में असंश्लिष्ट दुःख है और इससे स्पष्ट है कि दुःख आवश्यक रूप से सापेक्ष नहीं होता।

^१ इतरेतराश्रय प्रसंगात् कल्पनाधीनो हि जीवविभाग, जीवाश्रया कल्पना। वही, पृष्ठ १०

^२ अनुपपद्यमानार्थैव हि माया, उपपद्यमानार्थत्वे यथार्थभावाच्च माया स्यात्। वही।

^३ अनादित्वान्नेतरेतराश्रयत्व-दोषः। ब्रह्मसिद्धिः।

^४ न हि जीवेषु निसर्गजा विद्यास्ति, अविद्यैव हि नैसर्गिकी, आगन्तुव्या अविद्याया प्रविलयः। वही। पृष्ठ ११-१२

^५ अविद्यैव ब्रह्मणो जीवो विभक्तः, तन्निवृत्ती ब्रह्म-स्वरूपमेव भवति, यथा घटादि-भेदे तदाकाश परिशुद्ध परमाकाशमेव भवति। वही।

^६ दुःख निवृत्तिर्वा तद्-विशिष्टात्मोपलब्धिर्वा सुखमस्तु सर्वथा सुख नाम न धर्मान्तर-मस्ति। शङ्खपाणि-कृत टीका। अष्टार पाडुलिपि, पृष्ठ १८

पुनः, ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है (यथा, कपूर की आनन्ददायक गंध को सूघना) जहाँ हमें आत्मोपलब्धि का अनुभव होता है।^१ शखपाणि विषय-प्राप्ति के बिना काम ही को दुःख और उससे निवृत्ति को ही सुख (विषय प्राप्तिम् विना काम एव दुःखमत तन्निवृत्तिरेव सुखमविष्यति) मानने वाले सिद्धान्त का खंडन यह बताकर करते हैं कि सुख की आत्मोपलब्धि किसी व्यक्ति के सुख की कामना किये बिना भी सम्भव है।^२ इस पर आपत्ति यह है कि सुख की आत्मोपलब्धि सहज परन्तु अस्थायी रूप से निष्क्रिय कामनाओं को अवचेतन अथवा प्रच्छन्न अवस्था में तृप्त करती है।^३ पुनः, कुछ उपलब्धियों द्वारा कुछ विषयों में अन्यो की अपेक्षा अधिक सुख का आविर्भाव होता है और इसका स्पष्ट कारण यह है कि एक को दूसरे की अपेक्षा अधिक प्रसुप्त कामनाएँ तृप्त करनी होती हैं। इन आपत्तियों के उत्तर में शखपाणि बताते हैं कि किसी विषय की अधिक कामना होने पर भी यदि वह अधिक कष्ट के बाद उपलब्ध होता है तो यह मनुष्य को इतना अधिक तृप्त नहीं करता जितना सुलभ-प्राप्य सुख कर सकता है। यदि सुख की परिभाषा काम-निवृत्ति के रूप में की जाए तो सुखानुभव के पूर्व अथवा अनन्तर आनन्द का अनुभव होना चाहिए जब कामनाओं की पूर्ण रूप से निवृत्ति हो जाती है, न कि सुखानुभव का आनन्द लेते समय, क्योंकि उस समय पूर्णरूपेण काम निवृत्ति नहीं होती। सर्वाधिक प्रबल कामनाओं की तृप्ति का आनन्द लेते समय भी किसी को दुःख का अनुभव हो सकता है। यह मानना होगा कि सुख ऐसा सापेक्ष प्रत्यय नहीं है जो काम निवृत्ति का फल हो, अपितु यह एक विध्यात्मक प्रत्यय है जिसका अस्तित्व काम निवृत्ति के पूर्व होता है।^४ यदि काम-निवृत्ति को सुख की परिभाषा माना जाए तो भोजन के प्रति श्लेषमज्ज अविच को भी सुख ही कहना पड़ेगा।^५ अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि प्रथमतः विध्यात्मक सुखों का अनुभव होता है और उसके बाद उनकी कामना होती है। यह सिद्धान्त मिथ्या है कि सुख दुःख सापेक्ष हैं एवं दुःख के अभाव में सुख का अनुभव नहीं होता और सुप्त के अभाव में दुःख का अनुभव नहीं होता और परिणामतः वेदान्ती दृष्टिकोण यह है कि ब्रह्म के रूप में मोक्ष की अवस्था को विध्यात्मक शुद्ध आनन्द का अनुभव कहा जा सकता है।

ब्रह्मसूत्र एवं कुछ उपनिषदों के भाष्य तथा भाट्टक्य-कारिका में शंकर ने तार्किक-भालोचना के कुछ तत्वों का प्रयोग किया था जिनके सिद्धान्त बहुत समय पूर्व ही

^१ वही, पृष्ठ २०-२१

^२ वही, पृष्ठ २२

^३ महर्षि राम मर्वणमामस्ति स तु विषय-विशेषेण आविर्भवति, वही, पृष्ठ २३-

^४ अतः काम-निवृत्ति प्रागभाविसुख-वस्तु-भूत एष्टव्यम्, वही, पृष्ठ २७

^५ वही पृष्ठ २५

बौद्धों द्वारा सुविकसित रूप में प्रचलित किए गए थे। शाकर-शाखा के तीन महान् तार्किकों श्रीहर्ष, आनन्दज्ञान एवं चित्सुख के नाम सुविज्ञात हैं और इस अध्याय में उनका सम्यक् ध्यान रखा गया है। परन्तु शाकर के शिष्यों में मंडन ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने तार्किक युक्ति प्रणाली का प्रारम्भ किया, और जो तार्किक शक्तियों में अद्वितीय थे और जिन्होंने शाकर शाखा के अन्य सब तर्क शास्त्रियों यथा आनन्द बोध, श्रीहर्ष, आनन्दज्ञान, चित्सुख, नृसिंहाश्रम एवं अन्यो को प्रभावित किया। मंडन की महान् तार्किक उपलब्धि ब्रह्मसिद्धि के तर्क-कांड-अध्याय में भेद के प्रत्यक्षीकरण का खंडन करने में पाई जाती है। युक्ति निम्न प्रकार से दी गई है— भेद-पदार्थ की अभिव्यक्ति प्रत्यक्षीकरण में होती है और यदि यह सत्य है तो भेद की वास्तविकता का निषेध नहीं किया जा सकता और इसलिए वचन की व्याख्या इस प्रकार नहीं करनी चाहिए कि भेद की वास्तविकता ही समाप्त हो जाए। इस प्रकार के दृष्टिकोण के विरुद्ध मंडन यह सिद्ध करते हैं कि भेद का अनुभव प्रत्यक्ष द्वारा नहीं होता चाहे वह वस्तुधर्म के रूप में हो, चाहे इकाई के रूप में हो।^१ वे प्रारम्भ में यह कहते हैं कि प्रत्यक्ष हमें तीन सम्भव विकल्प देता है यथा—(१) वस्तु स्वरूप सिद्धि (२) अन्य वस्तुओं से इसका व्यवच्छेद (३) दोनों।^२ तृतीय विकल्प भी पुनः विविध हो सकते हैं, यथा—(१) युगपद् भाव (२) व्यवच्छेद-पूर्वक विधि (३) विधिपूर्वक व्यवच्छेद।^३ यदि प्रत्यक्ष द्वारा अन्य विषयों से व्यवच्छेद का अनुभव होता है अथवा यदि यह दोनों वस्तुस्वरूप एवं उसके व्यवच्छेद को प्रकट करता तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि 'भेद' प्रत्यक्ष प्रस्तुत होता है, परन्तु यदि यह सिद्ध किया जा सके कि किसी व्यवच्छेदपूर्वक विधि से असम्बद्ध प्रत्यय में ही केवल वस्तुस्वरूप प्रस्तुत किया जाता है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि भेद का प्रत्यय हमें प्रत्यक्ष द्वारा नहीं मिलता और उस अवस्था में उपनिषदों के उस निर्णय का प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा वाध नहीं होता कि मत् एक है और नानात्व सत् नहीं हो सकते। अब प्रमाण दिए जाते हैं।

प्रत्यक्ष न तो केवल भेद को ही प्रकट नहीं करता, न यह प्रथम भेद प्रकट करके तदनन्तर वस्तुस्वरूप को और न ही दोनों एकसाथ प्रकट करता है, क्योंकि किसी भेद के प्रकट होने के पूर्व वस्तुस्वरूप का प्रकट होना आवश्यक है। भेद का

^१ यह विवेचना ब्रह्मसिद्धि (मुद्रणालय में) के पृष्ठ ४४ में द्वितीय अध्याय के अन्त तक की गई है।

^२ तत्र प्रत्यक्षे त्रय कल्पा वस्तुस्वरूप सिद्धि, वस्तुवन्तरस्य व्यवच्छेद उभयवा, ब्रह्मसिद्धि, ॥

^३ उभयस्मिन्नपि त्रैविध्यमयीगपञ्चम्, व्यवच्छेद पूर्वको विधि, विधि-पूर्वको व्यवच्छेद। वही

सम्बन्ध केवल दो वस्तुस्वरूपों के सम्बन्ध में ही होना चाहिए यथा गाय घोड़े से भिन्न है अथवा यहाँ कोई घट नहीं है। जिस वस्तु का अभाव है, अथवा जिस वस्तु में उसका अभाव है, इनके बिना भेद के प्रत्यय में अन्तर्निहित अभाव का कोई अर्थ नहीं और ये दोनों ही धारणाएँ वास्तविक हैं। किसी काल्पनिक सत्ता (यथा आकाश-पद्म) के अभाव की व्याख्या उसके अगो के मिथ्या सम्बन्ध के अभाव से ही की जानी चाहिए जो स्वयं अपने में सत् है, (यथा पद्म और आकाश दोनों सत् हैं, असामंजस्यता उनके सम्बन्ध के कारण है और इन दो सत् तत्वों के बीच इसी सम्बन्ध का निषेध किया गया है) अथवा, इस प्रकार के तत्वों की बाह्य सत्ता का निषेध करना है जो केवल बुद्धि के प्रत्यय के रूप में प्राप्य हैं।^१ यदि भेद-पदार्थ दो विषयों का एक-दूसरे से अन्तर प्रकट करता है तो प्रथमतः उन विषयों का ज्ञान होना आवश्यक है जिनका भेद प्रकट किया जाता है। पुनः यह नहीं माना जा सकता कि वस्तुस्वरूप को प्रकट करके प्रत्यक्ष अन्य विषयों से अपने भेद को भी प्रकट करता है, क्योंकि प्रत्यक्ष एक अद्वितीय ज्ञान-प्रक्रिया है और इसमें कोई दो ऐसे क्षण नहीं हैं कि प्रथमतः उसे उस विषय को अभिव्यक्त करना चाहिए जो वर्तमान में इन्द्रिय सन्निकर्ष और तदनन्तर उन विषयों को प्रकट करे जो उस समय इन्द्रिय सन्निकर्ष में नहीं हो और कि दोनों के भेद फिर भी हैं।^२ स्वयं अपने भ्रम का ज्ञान होने पर यथा 'यह रजत नहीं बल्कि शुक्ति है' केवल उत्तरवर्ती ज्ञान में ही प्रत्यक्ष परक होता है एवं यह ज्ञात-विषय को रजत के रूप में पूर्ववर्ती ज्ञान का निषेध होने पर ज्ञान उससे सम्बन्धित होता है तथा उसका निषेध करता है। जब केवल प्रस्तुत विषय का प्रत्यक्ष 'पूर्वदम्' के रूप में किया गया है तब ही पूर्वाभासित रजत का निषेध हुआ है और जब उसका निषेध हुआ है तब ही शक्ति का प्रत्यक्ष हुआ है। बिना किसी भावात्मक प्रत्यय के अभावात्मक प्रत्यय नहीं होता, परन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि भावात्मक प्रत्यय के पूर्व अभावात्मक प्रत्यय नहीं हो सकता।^३ अतः वह ऐसी अवस्था नहीं है जिसके एक अलौकिक प्रत्यक्ष में दोषण हो परन्तु इस अवस्था में यहाँ विभिन्न ज्ञानात्मक अनुभव होते हैं।^४

^१ कुतश्चिन्निमित्तादबुद्धौ लब्ध-रूपाणाम् वह्निनिषेधं क्रियते । ब्रह्मसिद्धि ॥

^२ अम सगच्छते युक्त्या नैक विज्ञानं कर्मणो न सन्निहित-ज न च तदन्यामर्षो जायते । वही ॥ कारिका ३

^३ पूर्व-विज्ञान-विति रजतादी 'इदम्' इति च मन्निहितार्थ-मामान्ये निषेधा विधि पूर्ण एव, शूक्तिता-निदिष्टस्तु विरोधी-निषेध-पूर्वोच्यते, विधि-पूर्वता च नियमेन निषेध-प्रयोगेन, न विरोधिनिषेध-पूर्वकता निषिध्यते । ब्रह्मसिद्धि ॥ कारिका ३

^४ न न तत्र एव ज्ञानस्य अम बहु-व्यापारता समय-रूप उत्पत्तेः । वही ।

पुन एक मत (बौद्ध) यह है कि किसी भी विषय के अनिवार्य निर्विकल्प ज्ञान की सामर्थ्य द्वारा विध्यात्मक सविकल्प ज्ञान एवं उसका अन्य से भेद, दोनों उत्पन्न होते हैं। यद्यपि भावात्मक एवं अभावात्मक दो ज्ञान हैं फिर भी दोनों निर्विकल्प ज्ञान से प्रादुर्भूत होने के कारण यह ठीक ही कहा जा सकता है कि एक के विध्यात्मक प्रत्यय द्वारा हम अन्य के साथ इसका व्यवच्छेद प्रकट कर सकते हैं (एक विधिरेव अन्य व्यवच्छेदः)।^१ इस विचारधारा के विरुद्ध मडन आग्रह करते हैं कि एक विध्यात्मक अनुभव अन्य सब प्रकार के समव तथा असमव विषयो से व्यवच्छेद की प्रकट नहीं कर सकता। एक विशिष्ट समय एवं विशिष्ट स्थान पर प्रत्यक्षीकृत रूप उसी विशिष्ट समय एवं विशिष्ट स्थान पर प्रत्यक्ष अन्य रूप का निषेध कर सकता है, परन्तु वह उसी विशिष्ट स्थान एवं समय पर के रस, गुण की उपस्थिति का निषेध नहीं कर सकता, परन्तु केवल रूप ही का प्रत्यक्ष रूप से अन्य उन सब वस्तुओं का इतना निषेध करे, तो उन रस घर्षों का भी निषेध हो जाएगा और चूँकि यह समव नहीं है अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि किसी विध्यात्मक तत्त्व के प्रत्यक्ष में उसी प्रक्रिया के फलस्वरूप समस्त अन्य तत्वों का निषेध होना आवश्यक नहीं है।

पुन एक दृष्टिकोण यह भी है कि वस्तुएँ प्रकृति से ही भिन्न स्वरूप होती हैं (प्रकृत्यैव भिन्नाभाव) और इस प्रकार जब प्रत्यक्ष द्वारा कोई विषयानुभव होता है तब उसी प्रक्रिया द्वारा उस विषय की अन्य विषयो से भिन्नता का भी ग्रहण होता है। इस आपत्ति के उत्तर में मडन कहते हैं कि वस्तुएँ भेद-स्वरूप नहीं होती, क्योंकि प्रथमतः उस अवस्था में समस्त विषय भेद-स्वरूप वाले होंगे, और इसलिए उनमें कोई भेद नहीं रहेगा। द्वितीय, चूँकि भेद का कोई रूप नहीं होता अतः स्वयं विषय भी अरूप होंगे, तृतीय, भेद के तत्त्वतः रूप से अभाव स्वरूप होने के कारण स्वयं विषय भी अभावस्वरूप होंगे, चतुर्थ, भेद के प्रत्यय में द्वैत अथवा बहुत्व निहित होने के कारण किसी भी विषय को एक नहीं माना जा सकता, कोई भी वस्तु दोनों एक और अनेक नहीं मानी जा सकती है।^२ इसका उत्तर देते हुए विपक्षी कहते हैं— वस्तु का भेद स्वभावतः परापेक्षी होता है, आत्मापेक्षी नहीं (परापेक्ष वस्तुनोभेद-स्वभाव नात्मापेक्ष) इसके उत्तर में मडन का कथन है कि सम्पूर्ण सवध मानसिक

^१ नीलस्य निर्विकल्प-दर्शनस्य यत् सामर्थ्यं नियतैक-कारणत्वं तेन अनादि वासना-वशात् प्रतिभासितं जनितं इदं नेद इति विकल्पो भावाभाव व्यहार प्रवर्तयति सत्यं, ज्ञान-द्रव्यं इदं सविकल्पकं तु निर्विकल्पकं तथोर्मूलभूतं तत्प्रत्यक्षं तत्र च एकविधि एव अन्य व्यवच्छेद इति ब्रूम इति। शङ्खपाणि कृतं वही।

^२ न भेदो वस्तुनो रूपम् तद् अभाव प्रसगतं अरूपेण च भिन्नत्वं वस्तुनो नावकल्पते। ब्रह्मसिद्धि ॥ ५

होने के कारण उन लोगो पर आश्रित है जो वस्तुओं के बारे में विचार करते हैं, अतः अपेक्षा नामक कोई वस्तुधर्म नहीं है ।

यदि अन्य वस्तु की अपेक्षा ही तत्त्वतः वस्तुधर्म है तो प्रत्येक वस्तु को दूसरो की अपेक्षा होगी उनको अपने अस्तित्व के लिए एक-दूसरे के आश्रय की अपेक्षा होगी (इतरेतर-आश्रय-प्रसंगात्) । इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि प्रत्येक विरोधी पद के अनुरूप भेद अलग-अलग हैं और प्रत्येक विषय का विभिन्न अन्य विषयों के अनुसार एक विभिन्न स्वरूप है जिसके साथ उसका विरोधी सम्बन्ध हो परन्तु, यदि ऐसा हो तो विषयों की उत्पत्ति केवल स्वयं अपने कारणों द्वारा ही नहीं होती है, क्योंकि यदि भेद उनका स्वरूप माना जाता है तो ये स्वरूप ऐसे प्रत्येक विषय के अनुसार भिन्न-भिन्न होने चाहिए जिसके साथ उसका विरोध हो । इसके उत्तर में विपक्षी द्वारा यह आग्रह किया जाता है कि यद्यपि विषय स्वहेतुक है फिर भी भेद रूप में उनको उन अन्य विषयों की अपेक्षा होती है जिसके साथ इसका विरोध हो । मंडन यह प्रत्युत्तर देते हैं कि इस प्रकार के दृष्टिकोण पर इस विरोधी अपेक्षा का अर्थ एवं कार्य समझना कठिन होगा, क्योंकि यह स्वयंहेतु के विषय का उदय नहीं करता और इसकी कोई नैमित्तिक सामर्थ्य नहीं है तथा अन्य विषयों के साथ सम्बन्धों से इसका अनुभव भी नहीं होता (नानापेक्ष-प्रतियोगिना भेद प्रतीयते) । भेद भी तत्त्वतः विरोध्यपेक्षा नहीं माना जा सकता, पहले से ही अनुभूत के बीच विरोधात्मक अपेक्षा होने पर ही भेद अपने आपको प्रकट करता है । सम्बन्ध भ्रान्तरिक होते हैं एवं उनकी अनुभूति प्रत्यक्षकर्ता एवं ग्राहक के अन्तःकरण में होती है ।^१ परन्तु आगे चलकर इस पर आपत्ति की जाती है कि पिता एवं पुत्र के प्रत्यय दोनों मापेक्ष हैं और स्पष्टतया बाह्य हैं । इस पर मंडन उत्तर देते हैं कि ये दोनों प्रत्यय अपेक्षा पर आश्रित नहीं होकर उत्पत्ति के प्रत्यय पर आश्रित हैं, जो उत्पन्न करता है वह पिता है एवं जिसकी उत्पत्ति होती है वह पुत्र है । इसी प्रकार दीर्घ एवं लघु के प्रत्यय भी नापने के समय न्यून अथवा अधिक क्षेत्र में व्याप्त होने पर आश्रित हैं, न कि अपेक्षा में ही उनका स्वरूप होने के कारण ।

इसके उत्तर में पूर्व पक्ष का कथन है कि यदि सम्बन्धों को परम नहीं माना जाए और यदि वे विभिन्न प्रकार के कार्यों द्वारा प्रादुर्भूत होते हों तो उसी आधार पर भेदों के अस्तित्व को भी स्वीकार किया जा सकता है । यदि विभिन्न प्रकार की वस्तुएँ नहीं हों तो विभिन्न प्रकार के कार्यों की व्याख्या करना कठिन होगा । परन्तु मंडन का उत्तर यह है कि तथाकथित भेद केवल नाम मात्र के ही भेद हैं, एक ही अग्नि ती ज्वलन क्रिया को कभी दाहक और कभी पाचक कहा जाता है । वेदान्त के मतानुसार तथाकथित समस्त विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ एक ही विषय ब्रह्म में

^१ लोभ्येयीमपेक्षा न वस्त्वनुवर्तते, अतो न वस्तु स्वभावः । वही

मासित होती है, अतः यह आपत्ति न्याय सगत नहीं है कि विभिन्न प्रकार की क्रियाओं के लिए उनके उत्पादक कर्त्ताओं में भेद होना आवश्यक है। पुनः, वीढ़ों की कठिनाई स्वयं उनकी विचारधारा में नहीं है, क्योंकि उनके अनुसार सब प्रतीतियाँ क्षणिक हैं और यदि ऐसा होता तो दृश्यमाण कार्यों के सादृश्य की व्याख्या वे किस प्रकार करते हैं। उनके अनुसार यह केवल कारणों के साम्य के भ्रमात्मक प्रत्यय पर ही आधारित किया जा सकता है, अतः यदि वीढ़ हमारे सादृश्य के अनुभव की व्याख्या कारणों के साम्य की मिथ्या प्रतीति के आधार पर करते हैं तो वेदान्ती भी अपने पक्ष में नानात्व की प्रतीतियों की व्याख्या भेद के भ्रमात्मक प्रत्यय द्वारा कर सकता है। अतः हमारे भेद के अनुभूत प्रत्यय की व्याख्या करने के लिए भेदों की यथार्थता को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं है।^१ दूसरों का तर्क है कि जगत् वैमिष्ययुक्त होना चाहिए क्योंकि हमारे अनुभवगत विभिन्न विषय हमारे विभिन्न उद्देश्यों की पूर्ति करते हैं और एक ही वस्तु द्वारा विभिन्न उद्देश्यों की पूर्ति असम्भव है। परन्तु यह आपत्ति युक्तिसगत नहीं है, एक ही अग्नि दाहक, प्रकाशक और पाचक हो सकती है। एक ही वस्तु के कई अविच्छिन्न गुण अथवा धर्मों के होने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। कभी-कभी यह कहा जाता है कि वस्तुएं अपनी भिन्न-भिन्न शक्तियों के कारण एक-दूसरे से भिन्न होती हैं (यथा दूध, आँवले से भिन्न है क्योंकि दही, दूध से उत्पन्न होता है न कि आँवले से,) परन्तु शक्ति-वैमिष्य गुण-वैमिष्य के समान है और जिस प्रकार एक ही अग्नि की दो भिन्न शक्तियाँ अथवा उनके दो भिन्न-भिन्न धर्म, अर्थात् दहन एवं पाचन, हो सकते हैं, इसी प्रकार एक ही इकाई में भिन्न-भिन्न क्षणों में कोई शक्ति हो भी सकती है और नहीं भी हो सकती है, और कम से कम इसका यह तात्पर्य कि किसी वस्तु की विविधता अथवा विभिन्नता है। यह बड़ा रहस्य है कि एक ही वस्तु में इस प्रकार का सामर्थ्यातिशय हो कि वह अपने-अपने विविध प्रतीतियों का अविच्छिन्न हो। क्योंकि एक वस्तु को अनेक भिन्न-भिन्न शक्तियों वाला माना जाता है, अतः उसी सिद्धान्त के अनुसार एक ही वस्तु को विभिन्न प्रतीतियों का कारण भी माना जा सकता है।

पुनः, कुछ लोगों का मत है कि एक वस्तु में दूसरी वस्तु के निषेध में ही 'भेद' विद्यमान है। प्रत्युत्तर में यह कहा जा सकता है कि इस प्रकार के निषेध स्वभावतः निर्विकल्प नहीं हो सकते, क्योंकि इस अवस्था में सब वस्तुओं का सब देशों में निषेध उन वस्तुओं को निरर्थक बना देगा। फिर भी यदि सविकल्प वस्तुओं के प्रसंग में निषेध-विशेषों में ही तात्पर्य हो तो एक-दूसरे से भिन्न इन वस्तुओं के स्वभाव के इन निहित निषेधों पर आश्रित होने के कारण एवं इन निहित निषेधों के भिन्न वस्तुओं

^१ अथ निरन्वय-विनाशानामपि कल्पना विषयाद् भेदात् कार्यस्य तुल्यता हन्त तर्हि भेदादेव कल्पना-विषयात् कार्याभेद सिद्धे मूढा कारण-भेद-कल्पना। वही।

के विद्यमान होने पर ही कार्य कर सकने के कारण, वे दोनों परस्पर एक-दूसरे पर आश्रित (इतरेतराश्रय) हैं और स्वतन्त्र रूप से विद्यमान नहीं रह सकते। पुनश्च यह नहीं कहा जा सकता कि 'भेद' के प्रत्यय की उत्पत्ति सविकल्प प्रत्यक्ष जैसी प्रत्यक्ष-प्रक्रियाओं के कार्य (प्रत्यक्ष-प्रक्रिया को चरम सीमा के रूप में घटित होने वाले) द्वारा नहीं होती है, क्योंकि परस्पर निषेध की अवस्था के अतिरिक्त ऐसा कोई प्रमाण नहीं है जिसमें निषेध को निश्चितरूपेण अनुभव किया जा सके। पुनः यदि सत् रूप में सब वस्तुओं का अद्वैत अनुभवगम्य नहीं होता तो किसी को भी वस्तुओं के तद्भाव की प्रत्यभिज्ञा कैसे होती। वस्तुओं का यह तद्भाव अथवा अद्वैत सबसे महत्पूर्ण आधारभूत अनुभव है और यह उस निर्विकल्प अनुभव के रूप में प्रथम प्रकाशित होता है जिसकी बाद में भेद के विभिन्न प्रत्ययों में परिणति हो जाती है।^१ इस सम्बन्ध में वस्तुओं के द्विविध स्वभाव, अद्वैत तथा भेद के अपने-अपने प्रकार से सत् होने के जैन मत का भी खडन करने का मडन को कठिन प्रयास करना पड़ा। परन्तु इन विशदताओं को छेड़ने की आवश्यकता नहीं है। उनके भेद-प्रकरण (पदार्थ के खडन) की मुख्य बात यह है कि वह यह प्रदर्शित करते हैं कि प्रत्यक्ष द्वारा भेद पदार्थ का अनुभव हो सकने की कल्पना करना प्रत्यय के लिए अगम्य एवं तार्किक दृष्टि से भयावह है और वस्तुतः प्रत्यक्ष में अनुभूत अद्वैत एवं भेद के अग्रणीत साम्य होने की कल्पना की अपेक्षा यह कल्पना दार्शनिक दृष्टि से अधिक समीचीन होगी कि एक वस्तु ही अविद्या के कारण भेद के विभिन्न प्रत्ययों को उत्पन्न करती है।^२

ब्रह्मसिद्धि के न्याय काण्ड नामक तृतीय अध्याय में मडन भीमासको के इस मत का खडन करते हैं कि वेदान्त वाक्यों की भीमासक-व्याख्या-पद्धति के अनुसार ही व्याख्या की जानी चाहिए अर्थात् वैदिक वचनों का अर्थ आदेश है या निषेध है। परन्तु, क्योंकि उस परिचर्चा का अधिक दार्शनिक महत्व नहीं है अतः इसमें पडना वाछनीय नहीं है। सिद्धि-काण्ड नामक चतुर्थ अध्याय में मडन इस मत का पुनः समर्थन करते हैं कि उपनिषद् ग्रन्थों का मुख्य विषय यह प्रदर्शित करता है कि

^१ प्रत्येकमनुविद्वत्त्वादमदन मृषामत । भेदो यथा तरगाणा भेदाद्भेद कलखत ब्रह्मसिद्धि-२ अध्याय, ३१ कारिका ।

^२ एतम्यैराम्नु महिमा यन्नानेव प्रकाशते,
नापयान्नु भिन्नाना यच्चकाशत्यभिन्नवत् ।

ब्रह्मसिद्धि, द्वितीयाध्याय की ३२ वीं कारिका ।

नानाप्रपञ्चात्मक जगत् असद् है एव उसका प्रकाशन जीवो की अविद्या के कारण होता

। जिस प्रकार के परमार्थ का उल्लेख उपनिषदो मे है वह हमारे चारो ओर दृश्यमाण यथार्थ से बिल्कुल भिन्न है, और साधारण अनुभव द्वारा अगम्य । इसी सत्य को प्रतिपादित करने के हेतु ही उपनिषदो को ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति का एकमात्र स्रोत माना गया है ।

दूसरे लोग पुनः यह युक्ति देते हैं कि यह जगत् अवश्य ही नानात्मक है क्योंकि हमारे अनुभूत विविध विषय विविध उद्देश्यों की पूर्ति करते है और इस एक ही वस्तु के लिए विविध उद्देश्यों की पूर्ति असम्भव है । परन्तु यह आपत्ति न्याय सगत नहीं है क्योंकि ठीक वही वस्तु भी विविध उद्देश्यों की पूर्ति कर सकती है, वही अग्नि जला सकती है, प्रकाशित कर सकती है और पका सकती है । एक ही वस्तु मे विविध अवच्छिन्न गुणों के होने मे कोई आपत्ति नहीं है । कभी-कभी यह आप्रह किया जाता है कि वस्तुओं के पारस्परिक वैभिन्य का कारण उनकी विविध शक्तियाँ हैं (यथा दूध तिल से भिन्न इसलिए है कि दूध से दही उत्पन्न होता है तिल से नहीं) परन्तु शक्ति वैभिन्य गुण वैभिन्य के समान है, और, जैसे एक ही आग की दो विविध शक्तियाँ अथवा गुण यथा जलाना अथवा पकाना, हो सकती है, उसी प्रकार एक ही तत्व विभिन्न कालो मे शक्तियुक्त अथवा शक्तिसयुक्त हो सकता है और इसमे किंचित् मात्र भी तत्व वैभिन्य का अर्थ निहित नहीं है । यह एक महान् रहस्य है कि एक ही वस्तु का ऐसा अतिशय सामर्थ्य हो कि वह असंख्य विविध प्रतीतियों का आधार बन सकता हो । जैसे कि एक ही तत्व मे कई विविध शक्तियाँ रहती है उसी प्रकार ठीक वही तत्व उसी आधार पर विविध प्रतीतियों का कारण माना जा सकता है ।

पुन कुछ लोगो की यह मान्यता है कि एक तत्व का दूसरे मे अभाव होने मे 'भेद' निहित है । इस पर यह प्रत्युत्तर दिया जा सकता है कि ऐसे अभाव अपने स्वरूप मे अनिश्चित नहीं हो सकते, क्योंकि तब सब स्थानो पर समस्त वस्तुओं का अभाव उन्हे रिक्त बना देगा । तथापि, यदि विशिष्ट अभाव निश्चित तत्वो के सम्बन्ध मे निहित है, तो चूँकि इन तत्वो के एक-दूसरे से भिन्न रूप मे इन तत्वो के स्वरूप निहित अभावो पर आश्रित हैं और चूँकि इन विभिन्न तत्वो के होने पर ही निहित अभाव क्रियाशील हो सकते है, अतः इतरेतर आश्रित है, अतः स्वयं बटे नहीं रह सकते । पुन यह नहीं कहा जा सकता कि 'भेद' का प्रत्यय, प्रत्यक्ष प्रक्रियाएँ यथा सविस्मयक प्रत्यक्ष की क्रियाशीलता द्वारा उत्पन्न होता है (प्रत्यक्ष प्रक्रिया की चरमावस्था के रूप मे घटित होते हुए), क्योंकि ऐसा कुछ भी प्रमाण नहीं है कि पारस्परिक अभाव के अतिरिक्त भेद का निश्चित रूप से अनुभव किया

जा सकता है। वस्तु एक ही है, जो अज्ञान द्वारा भेद के विविध प्रत्यय देती है। पुनः यदि सत् के रूप में समस्त वस्तुओं के एकत्व का अनुभवगम्य नहीं किया जाए तो यह समझना कठिन होगा कि किस प्रकार वस्तुओं की एकरूपता को पहचाना जा सकता है। वस्तुओं की यह एकरूपता सर्वाधिक मूलभूत अनुभव है एवं यह प्रथमतः निर्विस्तृत अनुभव के रूप में प्रकट होता है जो बाद में अपनेआपको भेद के विविध प्रत्ययों में परिवर्तित करता है।^१ इस सम्बन्ध में मंडन वस्तुओं के स्वरूप को द्विविध अर्थात् दोनों भेद एवं अभेद बताने वाली विचारधारा का तथा भेद एवं अभेद को स्वयं अपने में निजी तरीके से सत्य बताने वाली जैन विचारधारा का खंडन करते हैं परन्तु यहाँ इनका विस्तृत विवरण देना आवश्यक नहीं है। भेद पदार्थ का खंडन करने में मुख्य बात उन्होंने यह कही है और यह सिद्ध किया है कि भेद-पदार्थ को प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत समझना और यह समझना कि दार्शनिक दृष्टि से इस बात को मानने से कि वस्तुतः भेद और अभेद असंख्य है जैसा कि उनका प्रत्यक्षीकरण होता है, यह मानना सरल है कि वस्तु एक ही है जो अज्ञान द्वारा भेद के विविध प्रत्यय देती है।

ब्रह्मसिद्धि के नियोग कांड नामक तृतीय अध्याय में मंडन मीमांसा-दर्शन का पण्डित करते हैं कि वेदान्ती अशो की व्याख्या व्याख्या के मीमांसा-नियमों के अनुसार की जानी चाहिए अर्थात् वैदिक अशो में या तो विधि अथवा निषेध निहित है, परन्तु इस चर्चा का अधिक दार्शनिक महत्व नहीं होने के कारण इसमें पड़ना वाञ्छनीय नहीं है। सिद्धि कांड नामक चौथे अध्याय में मंडन इस दृष्टिकोण को पुनः दोहराते हैं कि उपनिषद् अशो की मुख्य शिक्षा यह प्रदर्शित करने में है कि प्रतीतियों के नानारूपात्मक जगत् का कोई अस्तित्व नहीं है और जीवों की अविद्या के कारण इसकी अभिव्यक्ति होती है। उपनिषद् ग्रन्थों में वर्णित परम सत्ता उससे पूर्णतया भिन्न है जो हम अपने चारों ओर देखते हैं और मानो साधारण अनुभव द्वारा एक महान् मत्स्य को अज्ञात करना ही होगा। हो सकता है उपनिषदों को ब्रह्मज्ञान प्राप्ति का एकमात्र स्रोत माना गया है।

सुरेश्वर (८०० ई० प०)

सुरेश्वर के मुख्य ग्रन्थ नैष्कर्म्य-सिद्धि एवं बृहदारण्यकोपनिषद्-भाष्य-वार्तिक हैं। नैष्कर्म्य सिद्धि पर कम से कम पाँच भाष्य लिखे गए हैं यथा चित्सुख कृत भाव सत्य-प्रकाशिका जो ज्ञानोत्तम वृत्त चन्द्रिका पर आधारित है। इस प्रकार यह

^१ प्रत्येक अनुविद्वत्वाद भेदन मृषामत
 ोसं यथा तरङ्गानां भेदादभेद क्तावन-
 ब्रह्मसिद्धि । नागिका ३१ ।

चन्द्रिका नैष्कर्म्य-सिद्धि पर प्राचीनतम भाष्य है। ज्ञानोत्तम का काल निर्धारित करना कठिन है। इस भाष्य के अन्तिम श्लोको में सत्यबोध और ज्ञानोत्तम नाम मिलते हैं, और श्री हिरियज्ञा नैष्कर्म्यसिद्धि की अपनी भूमिका में यह सकेत करते हैं कि ये दो नाम कजीवरम् सजीव-पीठ में भी मिलते हैं। जहाँ वे आचार्य एवं शिष्य के रूप में रहे और उसके मठाचार्यों की सूची के अनुसार ज्ञानोत्तम शाकर से चतुर्थ थे। इससे ज्ञानोत्तम का काल अत्यन्त प्राचीन माना जाएगा, फिर भी यदि अन्तिम श्लोक उनके नहीं होकर किसी अन्य द्वारा प्रक्षिप्त हो तो निस्सन्देह इससे सिवाय कोई सकेत नहीं मिलता कि वे चित्सुख के पूर्व रहे होंगे क्योंकि चित्सुख कृत भाष्य ज्ञानोत्तम कृत भाष्य चन्द्रिका पर आधारित है। एक अन्य भाष्य उत्तमामृत के शिष्य ज्ञानामृत कृत विद्या सुरभि है, एक अन्य टीका दशरथ प्रिय के शिष्य अखिलात्मन् कृत नैष्कर्म्यसिद्धि विवरण है, और रामदत्त कृत सारार्थ एक-दूसरा भाष्य है जो आपेक्षिक रूप से निकटवर्ती काल का है।

सुरेश्वर कृत नैष्कर्म्यसिद्धि चार अध्यायो में विभाजित है। प्रथम अध्याय में वेदान्ती ज्ञान प्राप्त करने के लिए वैदिक कर्मों के सम्बन्ध के बारे में विवेचना की गई है। यहाँ अविद्या की परिभाषा अपने अनुभव में आत्मा के परम एकत्व के अप्रत्यक्षीकरण के रूप में दी गई है, इसके कारण पुनर्जन्म होता है और इस अविद्या का नाश ही आत्मा की मुक्ति है। मीमांसकों के विचार में यदि कोई व्यक्ति काय-कर्म एवं निषिद्ध-कर्मों का त्याग कर दे तो फल-प्राप्ति के बाद समय पर उन संचित कर्मों का स्वभावतः नाश हो जाएगा और इसलिए नित्य नैमित्तिक कर्मों द्वारा नए कर्म अनुत्पन्न होने के कारण अन्य नए कर्म संचित नहीं होंगे अतः वह व्यक्ति स्वभावतः कर्म से मुक्ति प्राप्त कर लेगा। किन्तु यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति के लिए वेदों में विधि निषेध का उल्लेख नहीं है। अतः केवल वैदिक कर्मों के सम्पादन द्वारा ही मनुष्य को मुक्ति प्राप्त करना चाहिए। इस मीमांसा-दर्शन के विरुद्ध सुरेश्वर की मान्यता है कि मुक्ति का कर्म सम्पादन से कोई सरोकार नहीं। वैदिक कर्मों के सम्पादन द्वारा चित्त-शुद्धि के रूप में कोई परोक्ष एवं दूरगामी परिणाम निकल सकता है, परन्तु निश्चित रूप से मोक्ष प्राप्ति पर इसका कोई अपरोक्ष प्रभाव नहीं पड़ता। सुरेश्वर विद्या सुरभि-भाष्य में वर्णित ब्रह्मदत्त की विचारधारा का इस रूप में कथन करते हैं कि निरन्तर लम्बे समय तक ब्रह्मोपासना अथवा ब्रह्म ध्यान द्वारा ही, न कि केवल आत्मा एवं ब्रह्म के तादात्म्य ज्ञान द्वारा अविद्या का नाश होता है जैसा कि वेदान्त ग्रन्थों में प्रतिपादित है। अतः ब्रह्म जीव के तादात्म्य के सम्बन्ध में उपनिषदीय श्रुतियों का यथार्थ ज्ञान तत्काल मुक्ति उत्पन्न नहीं करता, तादात्म्य के ऐसे विचारों पर जिज्ञासु को दीर्घ समय तक ध्यान करना पड़ता है, और प्रत्येक समय सब नित्य-नैमित्तिक कर्मों को करना पड़ता है क्योंकि यदि कोई उनका त्याग कर दे तो यह कर्तव्योत्पन्न होगा और स्वभावतः पापों की उत्पत्ति होगी, तब

व्यक्ति के लिए मोक्ष प्राप्त करना सम्भव नहीं होगा। अतः ज्ञान कर्म-समुच्चय आवश्यक है जिसका शरकर ने घोर विरोध किया है। एक अन्य दृष्टिकोण भी वार्त्तिक में उल्लिखित है और जिसको भास्कर आनन्द ज्ञान ने मडन द्वारा प्रतिपादित बताया है— वह यह है कि वेदान्ती-ग्रन्थों द्वारा प्राप्त ज्ञान मौखिक एवं प्रत्यात्मक होने के कारण अपनेआप ब्रह्मज्ञान की ओर नहीं ले जाता, परन्तु जब ये श्रवण निरन्तर दोहराए जाते हैं, तो अन्य वैदिक कर्मों के अथवा यज्ञ, दान आदि कर्मों द्वारा विचित्र प्रभाव उत्पन्न करने वाली प्रक्रिया की तरह विचित्र प्रभाव के रूप में ब्रह्म ज्ञान उत्पन्न करते हैं। वार्त्तिक में ज्ञान-कर्म-समुच्चय के समर्थकों के विविध सम्प्रदायों का वर्णन है, कुछ लोग ज्ञान को अधिक महत्व देते हैं, अन्य कर्म को अधिक महत्वपूर्ण समझते हैं, और कई ऐसे हैं जिनकी दृष्टि में ज्ञान-कर्म दोनों समान रूप से महत्वपूर्ण हैं, इस प्रकार ज्ञान-कर्म-समुच्चय के तीन सम्प्रदाय उद्भूत होते हैं। सुरेश्वर इन तीनों विचारधाराओं का खडन करते हुए कहते हैं कि यथार्थ-ज्ञान एवं मुक्ति एक ही वस्तु है और इसमें किंचित् मात्र भी वैदिक कर्मों के सम्पादन की अपेक्षा नहीं है। सुरेश्वर ज्ञान-कर्म समुच्चय के सिद्धान्त का भी खडन भट्टप्रपञ्च जैसे अपरिवर्तित द्वैतवादियों की तरह करते हैं जिनके अनुसार परम सत्ता भेदाभेद है जिससे भेद का सिद्धान्त उतना ही सत्य है जितना अभेद का, एवं मुक्ति की अवस्था में भी कर्म सम्पादन आवश्यक है क्योंकि भेदों के भी सत्य होने के कारण विकास की किसी भी अवस्था में, और मोक्ष की अवस्था में भी, कर्मों की आवश्यकता की अपेक्षा नहीं की जा सकती। यद्यपि अभेद के सत्य का अनुभव करने के लिए यथार्थ ज्ञान भी है। सुरेश्वर द्वारा इस दृष्टिकोण का खडन दो तथ्यों पर आधारित है तथा परम सत्ता का भेदाभेद प्रत्यय परस्पर विरोधी है और जब यथार्थ ज्ञान द्वारा एकत्व का अनुभव होता है तथा परत्व का भाव और नानात्व दूर हो जाता है तब यह सम्भव नहीं है कि उस अवस्था में कोई कर्म किए जा सकते हैं, क्योंकि कर्मों के पालन में द्वैत एवं भेद के अनुभव की आवश्यकता निहित है।^१

नैष्कर्म्यमिद्धि के द्वितीय अध्याय में योग्य आचार्य द्वारा की गई उपनिषदों के एकत्र सम्बन्धी श्रवणों की व्याख्या द्वारा अपरोक्षानुभूति के स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है। एकत्व के यथार्थ आत्म-ज्ञान के उदय के साथ ही अहं भाव तथा उमगे मन्वद्द राग-द्वेष इत्यादि के अनुभवों का नाश हो जाता है। अहं-प्रत्यय निकासी एवं वास्तव तत्त्व है अतः शुद्ध चैतन्य-तत्त्व के बाहर है। द्वैत के समस्त व्यक्त स्वप्न अन्तःकरण के भ्रान्त परिणामों के कारण हैं। जब यथार्थ ज्ञान का उदय होता है तब ज्ञान में विषय रूप आत्मा का लोप हो जाता है। ममस्त भ्रमात्मक प्रतीतियाँ शुद्ध आत्मा पर अज्ञान के आरोपण के कारण हैं, किन्तु जो

^१ प्रा. हिन्दू-ग्रन्थ नैष्कर्म्यमिद्धि के अपने सम्करण में देखिए।

इस शुद्ध आत्मा के अविकल एकत्व को विचलित क्षुब्ध नहीं कर सकते। इन ज्ञानात्मक प्रक्रियाओं में अन्तःकरण विकार प्रसिद्ध होता है, अन्तर्निहित शुद्ध चैतन्य पूर्णरूप से अविकलित रहता है। फिर भी, मनस्, बुद्धि, एवं उसके विषय के रूप में प्रतीत होने वाला अनात्मा साख्य प्रकृति के समान अनाश्रित तत्त्व नहीं है, क्योंकि उसकी प्रतीति केवल अविद्या एवं भ्रम के कारण है। यह जगत् प्रपञ्च अज्ञान अथवा मिथ्या और अनिवर्चनीय आत्म भ्रम की ही उत्पत्ति है तथा साख्य-सिद्धान्त के समान किसी यथार्थ द्रव्य की यथार्थ उत्पत्ति नहीं है। इस प्रकार ज्योंही परम सत्य की अनुभूति होती है त्योंही श्रुति में अमात्मक श्रुति की तरह जगत्-प्रपञ्च का नाश हो जाता है।

तृतीय अध्याय में सुरेश्वर अज्ञान के स्वरूप, आत्मा के साथ उसका सम्बन्ध एवं उसकी प्रलय-विधि की विवेचना करते हैं। तत्त्व दो हैं, आत्मा एवं अनात्मा। अब स्वयं अज्ञान (माया अथवा अविद्या) की उत्पत्ति होने के कारण अनात्मा उसका आश्रय नहीं कहा जा सकता, अतः अज्ञान का आश्रय शुद्ध आत्मा अथवा ब्रह्म है, आत्मा का अज्ञान भी स्वयं अपने बारे में ही है चूँकि विषयात्मक प्रपञ्च के सम्पूर्ण क्षेत्र को स्वयं अज्ञान की उत्पत्ति के रूप में समझने के कारण आत्मा के यथार्थ स्वरूप का अज्ञान अपनेआपको सम्पूर्ण आत्म-परक एवं वस्तु-परक बुद्धि एवं उसके विषय में विकृत करता है। इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि वाचस्पति मिश्र एवं मडन के विपरीत सुरेश्वर के मतानुसार अविद्या जीव पर आधारित नहीं होकर स्वयं शुद्ध चैतन्य पर आधारित है। यह अविद्या ही है जो शुद्ध आत्मा से सम्बन्धित तथा उस पर आधारित होने के कारण जीवों की प्रतीतियाँ एवं उनके आत्म परक तथा विषयपरक अनुभवों को उत्पन्न करती है। इस अज्ञान का अनुभव अविद्या मात्र के रूप में, सृष्टि में होता है जब उसके समस्त परिणाम एवं प्रतीतियाँ उसके अन्दर ही संकुचित हो जाती हैं और उसकी अनुभूति स्वयं में शुद्ध अविद्या के रूप में होती है जो पुनः जागृतावस्था में अनुभवों की समस्त शृङ्खलाओं में अपनेआपको प्रकट करता है। यह देखना आसान है कि शुद्ध चैतन्य के साथ अज्ञान के सम्बन्ध का यह दृष्टिकोण मडन द्वारा उपदिष्ट विज्ञानवाद से भिन्न है जैसा कि पूर्व विभाग में बताया गया है। यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि अहं भी तथाकथित बाह्य विषयों के समान अज्ञान की बाह्य उत्पत्ति है तो अहं की प्रतीति अन्य बाह्य अथवा (आन्तरिक विषयों के समान) (यथा सुख, दुःख आदि) ज्ञाता के रूप में नहीं बल्कि ज्ञेय के रूप में होनी चाहिए। सुरेश्वर इसका उत्तर इस प्रकार देते हैं कि जब अन्तःकरण अथवा मनस् बाह्य विषयों के आकार में विकृत होते हैं तब उसे आत्मपरकत्व देने के लिए वस्तुपरक अनुभवों को आत्मपरक विशिष्ट केन्द्रों के साथ सम्बद्ध करने के लिए अहंकार का तत्त्व उत्पन्न होता है। अहंकार के तत्त्व के शुद्ध चैतन्य के साथ अपरोक्ष और घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित होने के कारण स्वयं

ज्ञाता के रूप में वह अवभासित होता है और अहंकार की विषयात्मकता का भास नहीं होता जिस प्रकार जलती हुई लकड़ी में आग एवं जलने वाले विषय को अलग नहीं किया जा सकता। अहंकार के तत्त्व अज्ञानोत्पत्ति द्वारा जब शुद्ध चैतन्य प्रतिबिम्बित होता है केवल तब ही आत्मपरकता का प्रत्यय इस पर लागू होता है और इसके साथ जो कुछ सम्बद्ध होता है वह 'यह' विषय के रूप में अनुभूत होता है, यद्यपि वस्तुतः अहंकार भी उतना ही विषय है जितने स्वयं विषय हैं। तथापि सम्पूर्ण मिथ्यानुभव ब्रह्मानुभूति में नष्ट होता है जब एकत्व के वेदान्ती अशो की अनुभूति होती है। नैष्कर्म्यसिद्धि के तृतीय अध्याय में अन्य तीन अध्यायों के मुख्य विचारों की संक्षेपावृत्ति की गई है। वार्त्तिक में सुरेश्वर और अधिक विस्तृत विधि में उन्हीं समस्याओं की विवेचना करते हैं, परन्तु इन विस्तृत विवरणों में पढ़ना हमारे वर्तमान उद्देश्य के लिए उपयोगी नहीं है।

पद्मपाद (८२० ई० ५०)

सब लोग पञ्चपाद को शंकराचार्य का प्रत्यक्ष शिष्य मानते हैं और चूँकि शंकराचार्य को अभिवादन करने का स्वयं उनका तरीका इस परम्परा को परिपुष्ट करता है तथा ऐसे कोई तथ्य ज्ञात नहीं हैं जो इस प्रकार के दृष्टिकोण का प्रतिवाद कर सकते हैं अतः यह निस्संदेह माना जा सकता है कि वे शंकराचार्य के कनिष्ठतर समकालीन थे। उनके सम्बन्ध में और शंकराचार्य के साथ उनके सम्बन्धों के बारे में कई पारस्परिक कथाएँ हैं, परन्तु चूँकि उनके सत्य का प्रमाणीकरण किसी विश्वसनीय साक्ष्य द्वारा नहीं किया जा सकता अतः उन पर निर्णय देना सम्भव नहीं है। उनके गन्ध केवल दो हैं यथा पञ्चपादिका जो ब्रह्म सूत्र के प्रथम चार सूत्रों पर शांकर-भाष्य पर भाष्य है और अध्याम तथा सम्भावना भाष्य नामक शांकर भाष्य की भूमिका और आत्म-बोध-व्याख्यान जिसे वेदान्त सार कहते हैं। यह पञ्चपादिका हमें ज्ञात वेदान्ती ग्रन्थों में सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। प्रकाशात्मन् ने (१२०० ई० ५०) अपने पञ्चपादिका-विवरण में इस पर टीका।^१ आनन्दगिरि के शिष्य अखडानन्द (१३५० ई० ५०) ने अपने तत्त्वदीपन में पञ्चपादिका-विवरण पर एक और भाष्य लिखा। श्रीहर्ष कृत गण्डन गण्ड साह्य पर विद्या-सागरी नामक भाष्य लिखा तथा सैगक आनन्दपूर्ण (१६०० ई० ५०) ने पञ्चपादिका पर भाष्य लिखा।^२ नृसिंहाश्रम

ने भी पञ्च-पादिका विवरण प्रकाशिका नामक पञ्चपादिका विवरण पर एक भाष्य लिखा एवं श्री कृष्ण ने भी पञ्चपादिका विवरण लिखा। औफ्रेन्ट अमलानन्द के एक अन्य भाष्य पञ्च-पादिका-शास्त्र-दर्पण का उल्लेख करते हैं, परन्तु उसके शास्त्र दर्पण के लिए वह नि सन्देह भ्रान्तियुक्त है। अमलानन्द वाचस्पति के सिद्धान्त के अनुगामी थे। पञ्चपाद एवं प्रकाशात्मन् के नहीं। शाकर भाष्य पर रत्ना प्रमा टीका के लेखक गोविन्दानन्द के शिष्य रामानन्द सरस्वती ने शाकर भाष्य पर टीका के रूप में अपना विवरणोपन्यास (विवरण के मुख्य सिद्धान्त का संक्षेपण) लिखा, परन्तु यह सर्वथा पञ्चपादिका-विवरण के सिद्धान्त पर था यद्यपि यह उस पर प्रत्यक्ष भाष्य नहीं था। विद्यारण्य ने भी विवरण प्रमेय सग्रह नामक एक अलग निबन्ध लिखा जिसमें उन्होंने वेदान्ती विचार-चारा की व्याख्या पञ्चपादिका-विवरण के सिद्धान्त पर की। इन सब में से रामानन्द सरस्वती कृत विवरणोपन्यास सम्भवतः विवरण सिद्धान्त पर अन्तिम महत्वपूर्ण ग्रन्थ था, क्योंकि शिवराम के शिष्यानुशिष्य गोपाल सरस्वती के शिष्य रामानन्द के आचार्य गोविन्दानन्द अपनी रत्न प्रमा टीका में जगन्नाथाश्रम-कृत भाष्य-दीपिका नामक शाकर भाष्य पर टीका का एवं आनन्दगिरि कृत भाष्य का भी 'वृद्धा', पृष्ठ ५ (निर्णय सागर प्रेस १९०४) इस उल्लेख के रूप में प्रसंग देते हैं। जगन्नाथाश्रम नृसिंहाश्रम के आचार्य थे, अतः गोविन्दानन्द सोलहवें शतक के अन्त तक रहे होंगे। अतः रामानन्द सत्रहवें शतक के पूर्व भाग में रह सकते हैं। स्वयं गोविन्दानन्द ने भी अपनी रत्न प्रमा टीका में विवरण व्याख्या सिद्धान्त का अनुसरण किया और वे प्रकाशात्मन् का महान् आदर के साथ प्रकाशात्मन् श्री-चरणों के रूप में संकेत करते हैं (रत्न प्रमा, पृष्ठ ३।)

पञ्चपाद कृत निरूपण विधि, जैसीकि प्रकाशात्मन् ने व्याख्या की है, वेदान्त की विवेचना के निर्देशक के रूप में वर्तमान ग्रन्थ के प्रथम एवं द्वितीय खण्ड में ली गई हैं। अतः इन दो महान् आचार्यों की वेदान्ती विचारधाराओं के बारे में अलग विभागों में और अधिक कहना आवश्यक नहीं है। परन्तु फिर भी पञ्चपाद दर्शन के बारे में दो शब्द अलग कहना लाभदायक ही होगा। पञ्चपाद की मान्यता है कि माया, अव्याकृत, प्रकृति, अग्रहण, अव्यक्त, तम, कारण, लय, शक्ति, महामुक्ति, निद्रा, क्षर और आकाश के पद हैं जो अविद्या के पर्यायवाची शब्दों के रूप में प्राचीन साहित्य में प्रयुक्त किए गए हैं। यह वह तत्त्व है जो शुद्ध और स्वतन्त्र स्वतः प्रकाश्य ब्रह्म के स्वरूप में बाधा डालता है और इस प्रकार अविद्या, कर्म एवं पूर्व-प्रज्ञा सत्कारों की चित्र-भित्ति के रूप में खड़े हुए जीवत्वापादिका को उत्पन्न करते हैं। ईश्वर के माय आश्रय के रूप में अपने विशिष्ट परिणामों को भोगते हुए वह विज्ञान एवं क्रिया की दो आश्रय शक्तियों के रूप में अपनेआपको प्रकट करती है और सर्व-कर्म-कर्त्ता तथा सर्वानुभवभोक्ता के रूप में कार्य करती है। शुद्ध, अविकारी,

ब्रह्मप्रकाश से सम्बद्ध वह इन परिणामों की ग्रथि है जो अहंकार के रूप में प्रतीत होता है। इसी अहंकार के साथ सम्बन्ध द्वारा आत्मा मिथ्या रूप से अनुभवों का भोक्ता समझा जाता है। यह परिणाम अपनी ज्ञानात्मा क्रिया के अर्थ में अन्तःकरण, मनस्, बुद्धि और अहंकार अथवा अह-प्रत्यायन् कहलाता है जबकि स्पन्द-शक्ति के अर्थ में यह प्राण कहलाती है। अहंकार का शुद्ध आत्मा के साथ सम्बन्ध जपापुष्प की रक्तता का शीशे के साथ सम्बन्ध की तरह एक ग्रथि है जो अविद्या-उपादान क्रिया के दो लक्षणों को तथा शुद्ध आत्मा के चैतन्य को प्रकट करती है।

इस प्रश्न पर कि अविद्या का आश्रय एवं विषय ब्रह्म है या नहीं, स्वयं पक्षपाद का विचार अधिक स्पष्ट प्रतीत नहीं होता। वे केवल यही कहते हैं कि अविद्या स्वतः प्रकाश्य रूप ब्रह्म के यथार्थ स्वरूप में बाधा डालकर अपने आपके जीव में प्रकट करती है और ब्रह्म अपने अवच्छेद से अनादि अविद्या द्वारा अनन्त जीवों के अवसाम का कारण है। परन्तु प्रकाशात्मन् एक लम्बे विवाद का प्रारम्भ कहते हैं और यह मिट्टी करने का प्रयत्न करते हैं कि ब्रह्म अविद्या का आश्रय एवं विषय दोनों है। यह सिद्धान्त वाचस्पति मिश्र के उस दृष्टिकोण के विरुद्ध है जहाँ उन्होंने अविद्या का विषय ब्रह्म को एवं आश्रय जीव को माना है। इस प्रकार विवरण पक्ष की व्याख्या और वाचस्पति पक्ष की व्याख्या में मूलभूत अन्तर इसी बात पर है। इन बातों पर प्रकाशात्मन् का सुरेस्वर एवं उनके शिष्य सर्वज्ञात्मन् से मतभेद है यद्यपि जैसा कि विचारणीय है, सर्वज्ञात्मन् कई अच्छे विभेद बताते हैं जिनका सुरेस्वर को पता नहीं है।

पक्षपाद मिथ्या के दो अर्थों में भेद स्थापित करते हैं यथा अपह्नव-वचन और अनिवर्चनीयता-वचन। मम्मवत समस्त भाषकारों में ये प्रथम व्यक्ति हैं जिन्होंने ज्ञान अथवा अविद्या का जडात्मिका तथा अजडात्मिका-अविद्या-शक्ति कहकर वर्णन किया और शरीर को मृदावदेदार उक्ति मिथ्या-ज्ञान-निमित्त की व्याख्या इस अर्थ में की कि यह यही अज्ञान की जडात्मिका शक्ति है जो जगत् प्रपञ्च के उपादान कारण का गारभूत अंग है। फिर भी, प्रकाशात्मन् अविद्या को भाव रूप मानने के मत के पक्ष में प्रमाण देने का प्रयत्न करते हैं तथा उसकी विस्तृत विवेचना करते हैं। ये प्रमाण थान-दार कई अन्य परवर्ती लेखकों ने दिए हैं तथा वर्तमान ग्रन्थ के प्रथम

जिनके साथ उसका सम्बन्ध है, जिसके परिणामस्वरूप उसमें कई परिवर्तन होते हैं और ये वे ही परिवर्तन हैं जो ज्ञान के ज्ञाता-ज्ञेय-सम्बन्ध का निर्माण करते हैं। अन्तःकरण शुद्ध चैतन्य की सीमित अभिव्यक्ति का पथ प्रदर्शन उसी सीमा तक कर सकता है जितना उस विषय के साथ उसका सम्बन्ध है। विषयों के अपरोक्ष प्रत्यक्ष अनुभव का अर्थ अन्तःकरण की परिवर्तनशील अवस्थाओं द्वारा शुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति है। इस प्रकार अहंकार अपने अन्तर्निहित चैतन्य के साथ सम्बन्ध द्वारा प्रमाता बनता है। किन्तु प्रकाशात्मन् यह मानकर इसका विस्तृत निरूपण करते हैं कि अन्तःकरण बाह्य विषयात्मक शून्य स्थान की ओर जाता है और प्रत्यक्षीकृत विषय के स्थान सम्बन्धी आकार को ग्रहण करता है। अतः पञ्चपाद ने जिसे अन्तःकरण का विषयों के साथ परिवर्तनशील सम्बन्ध द्वारा अन्तःकरण की अवस्थाओं में विकार माना था उसकी व्याख्या अन्तःकरण की विषयों पर स्थान सम्बन्धी अध्यारोपण के रूप में निश्चित अर्थ देते हुए की है तथापि अनुमान में अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता क्योंकि यह लिंग सम्बन्ध द्वारा मग्नस्थित होता है। ज्ञान का अर्थ परोक्ष एवं अपरोक्ष दोनों है, क्योंकि अर्थ प्रकाश के रूप में इसकी परिभाषा दी गई है।

ब्रह्म के कारणत्व के विषय पर पञ्चपाद कहते हैं कि जिस ब्रह्म पर जगत् प्रपञ्च की अभिव्यक्ति होती है वह जगत् का कारण है। इस विषय पर प्रकाशात्मन् तीन विकल्प प्रस्तुत करते हैं, यथा (१) रज्जु में गुथे हुए दो घागो की तरह माया एवं ब्रह्म संयुक्त रूप से जगत् के कारण हैं (२) माया जिसकी शक्ति के रूप में है वह कारण है। (३) माया का आश्रय ब्रह्म जगत् का कारण है, परन्तु उपरोक्त सब में परम कारण तो ब्रह्म को ही माना गया है क्योंकि माया उस पर आधारित है। ब्रह्म सर्वत्र इस अर्थ में है कि जो कुछ इससे सम्बन्धित है उसको वह प्रकट करता है और वह ब्रह्म ही है जो माया के द्वारा दृश्य जगत् के रूप में प्रतीत होता है। वर्तमान ग्रन्थ के प्रथम खण्ड में विवेचित अवच्छेदवाद और प्रतिबिम्बवाद के सिद्धान्त कम से कम पञ्चपाद कृत पञ्चपादिका के समान प्राचीन हैं और पञ्चपाद तथा प्रकाशात्मन् जीव को ब्रह्म का केवल प्रतिबिम्बित आकार मानने वाले प्रतिबिम्बवाद के सिद्धान्त का समर्थन करते हुए प्रतीत होते हैं।^१

^१ प्रथम खण्ड पृष्ठ ४७५, ४७६ देखिए। ये दोनों सिद्धान्त सभ्यत नवम् शतक में बीज रूप में वर्तमान थे। परन्तु शनैः शनैः इनकी ओर अधिकाधिक ध्यान दिया गया। अप्यय दीक्षित इन दोनों के सिद्धान्तों का संक्षेपण परिमल पृष्ठ ३३५-३४३ श्री वाणी-विलास प्रेस, श्री रंगम्, इनमें से एक भी मत को न तो स्वयं इन्होंने और न वाचस्पति ने स्वीकार किया है।

वाचस्पति मिश्र (८४० ई० प०)

शाकर-भाष्य पर भामती नामक टीका के यशस्वी लेखक वाचस्पति मिश्र, मडन-कृत ब्रह्म-सिद्धि पर तत्व समीक्षा नामक भाष्य के लेखक हैं, उन्होंने साध्य-कारिका, विधि-विवेक, न्याय-वार्त्तिक के भी भाष्य लिखे एवं वे कई अन्य ग्रन्थों के लेखक थे। आपने न्याय-सूची निबन्ध में वह अपना काल ८६८ (वर्षक वस्तु वत्सरे) सूचित करते हैं जो अवश्य ही विक्रम सम्वत् के रूप में समझा जाना चाहिए जिसके परिणामस्वरूप उनका काल ८४२ ई० प० आसानी से माना जा सकता है। अपने भामती-भाष्य में वे मार्तण्ड-तिलक-स्वामी का अभिवादन करते हैं जो उनके आचार्य की ओर सेकत माना जाता है। परन्तु अमलानन्द उस पर टीका करते हुए ठीक ही सेकत करते हैं कि यह शब्द किसी के कर्मफल के कारण पूजित एवं देवों के दो नाम-मार्तण्ड एवं तिलक स्वामिन का संयोग है। तिलक स्वामिन का उल्लेख याज्ञवल्क्य १२६४ में देवता के रूप में किया गया है एवं मिताक्षरा देव कार्तिकेय अथवा स्कन्द के नाम के रूप में व्याख्या करते हैं। तथापि उदयन वाचस्पति-कृत तात्पर्य-टीका पर अपनी न्याय-वार्त्तिक-तात्पर्य-परिशुद्धि (पृष्ठ ६) में वाचस्पति के आचार्य के रूप में त्रिलोचन का उल्लेख करते हैं एवं वर्धमान अपनी न्याय-निबन्ध-प्रकाश नामक टीका में इसकी पुष्टि करते हैं स्वयं वाचस्पति भी त्रिलोचन गुरु का उल्लेख करते हैं जिनका उन्होंने व्यवसाय (न्याय-सूत्र, ११४) शब्द की व्याख्या सविकल्प ज्ञान के अर्थ में करने में अनुसरण किया।^१ फिर भी न्याय-कणिका (श्लोक ३) में वे न्याय मजरी (संभवतः जयन्त) के लेखक का अपने विद्यागुरु के रूप में उल्लेख करते हैं।^२ वाचस्पति अपनी भामती-टीका के अन्त में कहते हैं कि उन्होंने उस ग्रन्थ का महान् नृप नृग के राज्य काल के समय लिखा। इस नृप का जैसाकि वर्तमान लेखक की ज्ञात है, ऐतिहासिक पता नहीं लगता। भामती वाचस्पति-कृत अन्तिम महान् दृष्टि थी, क्योंकि पुष्पिका में भामती के अन्त में वे कहते हैं कि वे पहिले से ही अपनी न्याय-कणिका, तत्व-समीक्षा, तत्व विन्दु एवं न्याय, सामान्य और योग पर लिख चुके थे।

वाचस्पति-कृत वेदान्ती ग्रन्थ भामती और तत्व समीक्षा (ब्रह्मसिद्धि) है। अन्तिम ग्रन्थ अभी तक मुद्रित नहीं हुआ है। उनके ग्रन्थ तत्व विन्दु का उल्लेख करने वाला घोषेन्ट कहते हैं कि वह वेदान्त ग्रन्थ है। किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि

^१ चिन्मनन-गुणार्त्ता मार्गानुगमनानुसूय

यथा मान गता यन्नु द्वा-तान उदमीदृशम् ॥

—न्याय-वार्त्तिक-तात्पर्य-टीका—पृष्ठ ८७, बनारस १८६८

इस ग्रन्थ में ध्वनि के स्फोट सिद्धान्त का वर्णन किया गया है एवं इसका वेदान्त से कोई सरोकार नहीं। वाचस्पति-कृत तत्त्व-समीक्षा की अनुपस्थिति में, जो अभी तक मुद्रित नहीं हुई है और जिसकी पाण्डुलिपियाँ अत्यन्त दुर्लभ हो गई हैं, वाचस्पति की वेदान्त विचार-धारा के विभिन्न लक्षणों का पूर्णतया मन्तोपजनक वृत्तान्त देना कठिन है। परन्तु उनकी मामती-टीका एक महान् ग्रन्थ है और उससे उनकी विचार धाराओं के कुछ मुख्य लक्षण संकलित करना संभव है। जहाँ तक वाचस्पति-भाष्य की विधि का प्रश्न है वे सदैव अपनेआपको पृष्ठभूमि में देख कर उसकी यथाशक्य यथातथ्य व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। वे यथाशक्ती से अपरोक्ष रूप से उत्पन्न होने वाली विषय सम्बन्धी महान् ज्ञान की उन समस्याओं के स्पष्टीकरण की ओर निर्देश करते हैं और मूल-पाठ में उल्लिखित अन्य विचार शास्त्राओं के विचार एवं आक्षेप, विचार-संदर्भ एवं प्रसंग का स्पष्टीकरण करते हैं। शाकर-भाष्य पर मामती भाष्य अत्यन्त महत्वपूर्ण है और इस पर कई महत्वपूर्ण उप-भाष्य थे। इनमें से सर्वाधिक महत्वपूर्ण एवं प्राचीनतम अमलानन्द कृत (१२४७-१२६० ई० प०) वेदान्त कल्प-तरु है जिस पर अप्पय दीक्षित (लगभग १६०० ई० प०) ने वेदान्त कल्प-तरु-परमिल नामक ग्रन्थ भाष्य लिखा।^१ तर्क-दीपिका के लेखक, कौंड भट्ट के पुत्र एवं रणोजी भट्ट के प्रपौत्र लक्ष्मीनृसिंह ने मन्त्रहर्वे शतक के अन्त में आभोग नामक भाष्य लिखा। आभोग-भाष्य अधिकतर वेदान्त कल्प-तरु-परमिल द्वारा प्रेरित है, यद्यपि बहुत सी अवस्थाओं में उसका उससे मतभेद है तथा उसकी आलोचना करता है। इनके अतिरिक्त मामती पर कई अन्य भाष्य भी लिखे गए हैं यथा मामती-तिलक, मामती-विलास, श्री रंगनाथ कृत मामती-व्याख्या तथा वैद्यनाथ पाण्डु-कृत वेदान्त कल्प-तरु-मञ्जरी नामक वेदान्त-कल्प-तरु पर अन्य भाष्य।

वाचस्पति सत् एवं परम् सत्ता की परिभाषा अपरोक्ष स्वप्रकाशता के रूप में देते हैं जो कदापि अबाधित नहीं होती। इस अर्थ में केवल शुद्ध आत्मा ही परम् सत्ता कही जा सकती है। इस प्रकार वह निश्चित रूप से नैयायिकों को मान्य मत्

^१ अमलानन्द ने शास्त्र दर्पण नामक एक अन्य ग्रन्थ भी लिखा जिसमें ब्रह्मसूत्रों के विभिन्न अधिकरणों को लेकर इस विषय पर विभिन्न सूत्रों की व्याख्या पर विना अधिक वादविवाद के सम्पूर्ण विषय का मादा एवं सरल सामान्य विवेचन करने का प्रयत्न किया तथापि ब्रह्मसूत्रों के अधिकरणों पर दिए गए इन सामान्य भाषणों द्वारा अमलानन्द की मौनिक विचारधारा व्यक्त नहीं होती थी, बल्कि वाचस्पति की व्याख्या पर आश्रयित थे जैसा कि स्वयं अमलानन्द शास्त्र दर्पण के द्वितीय पन्ना में स्वीकार करते हैं। (वाचस्पति-प्रतिबिम्बित आदर्श प्रारम्भ विमलम्) श्री दाणो विलास प्रेस, १९१२, श्री रंगन्, मद्रास)।

के वर्ग प्रत्यय के भाग-ग्रहण के रूप में परम सत्ता की परिभाषा का खडन करते हैं अथवा अर्थ-क्रिया-कारित्व का जोकि बौद्धों को है। वे दो प्रकार का अज्ञान मानते हैं, यथा मनोवैज्ञानिक एवं मनस् के उपादान कारण के रूप में तथा मानव के आन्तरिक स्वरूप अथवा भौतिक बाह्य जगत् के रूप में। इस प्रकार शाकर भाष्य १ ३ ३० पर अपनी टीका में वे कहते हैं कि महाप्रलय के समय अविद्या की समस्त उत्पत्तियाँ यथा अन्त करण स्वयं अपनी क्रियाएँ करना बन्द कर देते हैं परन्तु उसके कारण उनका नाश नहीं होता, उस समय वे अपने मूल कारण अनिर्वचनीय अविद्या में विलीन हो जाते हैं और भ्रम के मिथ्या सस्कारों एवं मनोवैज्ञानिक वृत्तियों के साथ सूक्ष्म शक्ति रूप से उसमें रहते हैं। जब ईश्वर के सकल्प द्वारा चलित महा प्रलय की अवस्था का अन्त होता है तब वे कछुए के अगो की तरह बाहर निकल आते हैं अथवा मेढकों के शरीर की तरह जो सम्पूर्ण वर्ष तक निर्जीव एवं निश्चल अवस्था में रहते हैं तथा वर्षा काल में पुनर्जीवित हो जाते हैं और तब, अपनी युक्त वृत्तियों और सस्कारों के कारण महाप्रलय के पूर्व पुरातन रूप में विशिष्ट नाम रूप धारण कर लेते हैं। यद्यपि सम्पूर्ण सृष्टि की रचना ईश्वर के सकल्प द्वारा ही होती है फिर भी ईश्वर का सकल्प भी उसके द्वारा उत्पन्न सस्कार एवं कर्म की प्रवृत्तियों द्वारा निश्चित होता है। यह कथन सिद्ध करता है कि उनका अनिर्वच्य स्वरूप-वस्तुपरक तत्त्व के रूप में अविद्या में विद्वान् या जिसमें सम्पूर्ण जगत् उत्पत्ति या महाप्रलय के समय विलीन हो जाती है एवं जिसके अन्दर से अन्त में वे पुनः प्रकट होती हैं और मनोवैज्ञानिक अविद्या एवं मिथ्या सस्कारों से सम्बद्ध होती है जो महा-प्रलय के काल में उसके अन्दर विलीन हो गए थे। इस प्रकार यणित अविद्या का योग की प्रकृति से अधिक सादृश्य है जिसके अन्दर पंचविध अविद्या तथा उनके सस्कारों के साथ महाप्रलय के काल में सम्पूर्ण जगत्-उत्पत्तियाँ विलीन हो जाती हैं जो सृष्टि के समय स्वयं अपनी युक्त बुद्धि से सयुक्त होती हैं। भ्रमती के भ्रमना-भ्रम में ही वाचस्पति अविद्या को द्वितीय बताते हुए कहते हैं कि मन्मथ दृश्य जगत् की उत्पत्ति द्वितीय अविद्या के सहकारी कारण से सयुक्त ब्रह्म से होती है। इन गद्यांश की व्याख्या करते हुए भ्रमलानन्द बताते हैं कि यह दो अविद्याओं से गन्धित है— एक अनादि भावरूपतत्त्व और अन्य पूर्वपूर्व अनादि भ्रम तन्मात्र। इन प्रकार अविद्या का एक रूप तो वह है जो प्रतीतियों का उपादान कारण है, परन्तु प्रतीतियाँ वास्तव में प्रतीतियाँ नहीं होती यदि भ्रमात्मक रूप से उपादान गदादृश्य अपरोक्ष चित्त्व-प्रकाशता के साथ नहीं होता। प्रत्येक जीव अपने अनादि भ्रम मानसिक अनुभवों को स्वयं अपने में चित् के रूप में सम्भ्रमित एवं निराला प्रतीतियों का योग उन्हीं प्रकार की भ्रमात्मक अव्यवस्था द्वारा ही ये मानसिक प्रतीतियों के रूप में मायंक बनती हैं, क्योंकि उनके बिना उन प्रतीतियों का भ्रमनादिक नहीं की जा सकती थी। परन्तु व्यक्ति का आगमन किस प्रकार

होता है जबकि व्यक्ति का प्रत्यय स्वयं उसी परिभ्रान्ति की पूर्व धारणा करता है ? वाचस्पति इसका उत्तर इस प्रकार देते हैं कि व्यक्तित्व की प्रतीति पूर्व मिथ्या सम्भ्रान्ति के कारण होती है और वह अन्य पूर्व मिथ्या सम्भ्रान्ति के कारण होती है (तुलना कीजिए, मडन) । अतः प्रत्येक मिथ्या परिभ्रान्ति का कारण कोई पूर्व मिथ्या सम्भ्रान्ति होती है और उस पूर्व की कोई अन्य मिथ्या भ्रान्ति और इस प्रकार एक अनादि शृंखला है । केवल परिभ्रान्ति की इस अनादि शृंखला के द्वारा ही सम्पूर्ण वाद में आने वाली सम्भ्रान्ति की अवस्थाओं की व्याख्या की जानी चाहिए । इस प्रकार, एक ओर अविद्या जीव में उसके आश्रय के रूप में क्रिया उत्पन्न करती है और दूसरी ओर ब्रह्म अथवा शुद्ध स्वतः प्रकाश्य चिदात्मा उसका विषय रूप है जिसको वह आच्छादित कर देता है और जिसके द्वारा वह अपनी मिथ्या प्रतीतियों को प्रकट करके उन्हें सत्ता का मिथ्या रूप देता है जिसके द्वारा सम्पूर्ण जगत् प्रतीतियाँ परम सत्ता का स्वरूप भासित होती हैं ।^१ यह देखना सुलभ है कि यह दृष्टिकोण सर्वज्ञात्ममुनि के सक्षेप शारीरक के दृष्टिकोण से किस प्रकार भिन्न है, क्योंकि सर्वज्ञात्ममुनि के मत में ब्रह्म अज्ञान का आश्रय एवं विषय है जिसका अर्थ यह होता है कि भ्रम जीव में नहीं रहता परन्तु उसकी स्थिति विषयातीत है । वह जीव इस प्रकार नहीं है, परन्तु प्रत्यक् चित् है जो उस प्रत्येक जीव द्वारा प्रकाशित होता है जिस पर आवरण आया हुआ है और विषयातीत रूप से नाना-रूपात्मक प्रतीतियों में भिन्न-भिन्न लगता है । तथापि वाचस्पति के मत में भ्रम मनोवैज्ञानिक है जिसके लिए जीव उत्तरदायी है और उसका कारण भ्रम अथवा परिभ्रान्ति की अनादि शृंखला है । जहाँ प्रत्येक अनुवर्त्ती भ्रमात्मक अनुभव की व्याख्या पूर्ववर्त्ती भ्रमात्मक अनुभव के प्रकार द्वारा होती है और वह पुनः किसी अन्य द्वारा एवं इससे ऊपर भ्रमात्मक अनुभव की सामग्री भी अनिवार्य माया से व्युत्पन्न हुई है जो परम सत्य स्वतः प्रकाश्य सत् ब्रह्म के साथ अपने भ्रमात्मक प्रागभाव के कारण सत्य के रूप में भासित की जाती है । भ्रमात्मक प्रतीतियाँ, अपने इस रूप में, न तो सत् और न असत् ही कही जा सकती हैं, क्योंकि यद्यपि उनका व्यक्तिगत अस्तित्व प्रतीत होता है, फिर भी उनका अन्य अस्तित्वों द्वारा सदैव अभाव होता है और उनमें से किसी एक की भी उस प्रकार की सत्ता नहीं है जो संपूर्ण अभाव एवं पारस्परिक विरोध अथवा बोध की उपेक्षा करती है, और वह केवल इस प्रकार का अबाधित स्वतः प्रकाश्य है जिसे परम सत् कहा जा सकता है । जगत्-प्रतीतियों का मिथ्यात्व हम तथ्य में है कि उसका अभाव एवं बाध होता है, और फिर भी वे निरपेक्ष रूप से ज्ञान-शृंग की तरह असत् नहीं हैं क्योंकि यदि वे ऐसा होती तो

^१ ऊपरी दृष्टिकोण में ही वाचस्पति का मडन में मतभेद है जिसकी ब्रह्मसिद्धि पर उन्होंने अपनी तत्त्व समीक्षा लिखी ।

उनका किंचित् मात्र भी अनुभव नहीं होता। अतः प्रतीतियों के अविद्या द्वारा उत्पन्न होने पर भी, जहाँ तक उनकी विकृत सत्ता को मानने का प्रश्न है, उनका अन्तर्निहित आधार ब्रह्म है और इसी कारण ब्रह्म को जगत् का परम कारण माना जाएगा। ज्योंही इस ब्रह्म की अनुभूति होती है, प्रतीतियाँ नष्ट हो जाती हैं, क्योंकि सम्पूर्ण प्रतीतियों का मूल उनकी परम सत्ता ब्रह्म के साथ भ्रमात्मक परिभ्रान्ति है। शाकर-भाष्य २२ २८ पर मामती भाष्य में वाचस्पति यह बताते हैं कि शाकर वेदान्त के अनुसार ज्ञान के विषय स्वयं स्वरूपतः अनिवर्चनीय है और न कि मानसिक प्रत्यय मात्र (न हि ब्रह्मवादिनो नीलाद्याकारा दृष्टि अभ्युपगच्छन्ति किन्तु अनिवर्चनीय नीलादि) अतः बाह्य विषय पूर्वतः प्रत्यक्षीकर्ता के बाहर विद्यमान है, केवल उनका स्वरूप और उपादान, अनिवर्चनीय और युक्तिहीन है। अतः हमारे प्रत्यक्षीकरणों का सम्बन्ध उनके ऐसे विषयों से है जो उनके उत्तेजक अथवा उत्पादक हैं और उनका स्वरूप बाह्य विषयों की महायता के बिना अन्दर से उत्पन्न शुद्ध सवेदनाएँ अथवा प्रत्यय नहीं हैं।

सर्वज्ञात्म मुनि (६०० ई० प०)

सर्वज्ञात्म मुनि शाकर के शिष्य सुरेश्वराचार्य के शिष्य थे जिनका वे अपने ग्रन्थ सक्षेप-शारीरक के प्रारम्भ में सुरेश्वर में सुर शब्द का पर्यायवाची शब्द होने के कारण देवेश्वर नाम द्वारा अभिनन्दन करते हैं। देवेश्वर का सुरेश्वर के साथ ऐक्य सक्षेप शारीरक के भाष्यकार रामतीर्थ ने किया है और इस ऐक्य का मतभेद कोई ऐसी अन्य बात से नहीं है जो सर्वज्ञात्म मुनि के बारे में या तो उसके ग्रन्थांशों द्वारा अथवा उसके अन्य सामान्य उल्लेखों द्वारा ज्ञात होती है। यह कहा जाता है कि उसका अन्य नाम नित्यबोधाचार्य था। सुरेश्वर अथवा सर्वज्ञात्म का ठीक-ठीक काल निश्चित रूप से निर्धारित नहीं किया जा सकता। श्री पंडित गौडवहो की अपनी भूमिका में यह विचार व्यक्त करते हैं कि चूँकि भवभूति कुमारिल के शिष्य थे अतः कुमारिल सप्तम् शतक के मध्य में रहे होंगे और चूँकि शाकर कुमारिल के समकालिक थे (शाकर-दिग्विजय के शब्द पर) अतः वह या तो सप्तम् शतक में या अष्टम् शतक के पूर्वार्द्ध में रहे होंगे। वर्तमान ग्रन्थ के प्रथम खंड में शाकर का काल ७८०-८२० ई० प० के मध्य माना गया। श्री पंडित द्वारा दी गई युक्तियों में कोई नई बात विचारणीय नहीं है। भवभूति को कुमारिल का शिष्य मानने का उसका सिद्धान्त दो पांडुलिपियों के साक्ष्य पर आधारित है। जहाँ मालती-माधव के अंक के अन्त में यह कहा जाता है कि वह ग्रन्थ कुमारिल के शिष्य द्वारा लिखा गया था, यह साक्ष्य, जैसा कि मैंने अन्यत्र कहा है, अनुचित है। शाकर को कुमारिल का समकालीन मानने वाली परम्परा में केवल शाकर दिग्विजय के शब्द

पर आधारित होने के कारण गम्भीरतापूर्वक विश्वास नहीं किया जा सकता। जो कुछ कहा जा सकता है वह यह है कि सभवतः कुमारिल शकर के बहुत पूर्व नहीं रहे, यदि कोई इसका अनुमान इस तथ्य से लगाए कि शकर कुमारिल का कोई उल्लेख नहीं करते। अतः इस परम्परागत मान्य दृष्टिकोण को छोड़ देने में कोई कारण प्रतीत नहीं होता कि शकर का जन्म सवत् ८४४ अथवा ई० ५० ७८८ अथवा कलियुग ३८८६ में हुआ।^१ शकर का मृत्यु काल लगभग ८२० ई० ५० समझते हुए और इस बात की ओर ध्यान देते हुए कि सर्वज्ञात्मन् के आचार्य सुरेश्वर ने अपने उच्च धर्माध्यक्षीय पद को दीर्घ काल तक अधिकार में रखा, यह धारणा कि सर्वज्ञात्मन् ६०० ई० ५० में रहे, अधिक अनुचित नहीं। तथापि इसका इस तथ्य के साथ कोई संघर्ष नहीं है कि ८४२ ई० ५० में वाचस्पति ने न्याय-सूचि-निबन्ध नामक अपना पूर्वतर ग्रन्थ लिखा और मडन-कृत ब्रह्मसिद्धि पर भी अपना भाष्य लिखा जबकि सुरेश्वर धर्माध्यक्षीय पद को धारण किए हुए थे।

इस प्रकार, सर्वज्ञात्म मुनि सभवतः वाचस्पति मिश्र के कनिष्ठ समकालीन थे। अपने सक्षेप-शारीरक में वे शकर द्वारा स्पष्टीकृत वेदान्त-दर्शन की मूलभूत समस्याओं का वर्णन करने का प्रयत्न करते हैं। यह एक ही उनका ग्रन्थ सभवतः हमें ज्ञात है जो विभिन्न छन्दों के श्लोकों में लिखे गए चार अध्यायों में विभाजित है। इसके प्रथम अध्याय में १६३ श्लोक, द्वितीय अध्याय में २४८, तृतीय अध्याय में २४८ और चतुर्थ अध्याय में ६३ श्लोक हैं। ग्रन्थ के प्रथम अध्याय में उनकी धारणा है कि शुद्ध ब्रह्म अज्ञान के द्वारा समस्त-वस्तुओं का परम कारण है। चिदात्मा पर आश्रित एवं उसके विषय के रूप में उस पर क्रिया करने वाला अज्ञान उसके यथार्थ स्वरूप को आच्छादित करके भ्रमात्मक प्रतीतियों का विक्षेप करता है तथा उसके द्वारा ईश्वर, जीव और जगत् की त्रिविध प्रतीतियाँ उत्पन्न करता है। अज्ञान की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है और उसके प्रभाव केवल चिदात्मा के द्वारा ही उसके आश्रय एवं विषय के रूप में दिखाई देते हैं तथा उसकी सम्पूर्ण सृष्टि मिथ्या है। सुषुप्ति अवस्था में चिदात्मा किञ्चित् मात्र भी शोक अस्पष्ट तथा चिदानन्द और चित्सुख के स्वरूप में अपरोक्ष रूप से प्रत्यक्षीकृत होता है और चिदानन्द की परिभाषा परम लक्ष्य एवं किन्ती भी परिस्थिति में किन्ती वस्तु के असाधन के रूप में ही दी जा सकती है, चिदात्मा वही है जो किन्ती भी ग्रन्थ का साधन नहीं माना जा सकता, इनके अतिरिक्त यह सत्य है कि प्रत्येक व्यक्ति को सदैव अपनी आत्म प्राप्ति के परम विषय के रूप में अगोचर है जो उसे सर्वाधिक प्रिय है। ऐसा अनन्त प्रेय एवं परम लक्ष्य सीमित आत्मा नहीं हो सकता जिनका हमारे मायापूर्ण कार्यों के कर्ता के रूप में और जीवन की दैनिक क्रियाओं में मोक्षा के रूप में उत्प्रेष्य

^१ प्रायं विद्या गुधारकर, देगिए पृष्ठ २२६-२२७।

है। उपनिषद् के दृष्टांशों की अपरोक्षानुभूति भी अनन्त एव चिदात्मन के रूप में आत्मा के सत्य की पुष्टि करती है। दूसरी ओर भ्रमात्मक अध्यास विषय एव विषयी की सीमित प्रतीतियाँ हैं जो केवल मिथ्या आरोपण की सम्भावना में योगदान करते हैं अतः वे वास्तविक नहीं हो सकते। जब ब्रह्म अज्ञान से सबद्ध होता है तब दो मिथ्या तत्त्व होते हैं यथा अज्ञान एव अज्ञान से सबद्ध ब्रह्म, परन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि इन समस्त मिथ्या सबधों में अन्तर्निहित ब्रह्म स्वयं मिथ्या है क्योंकि इसके कारण इस आलोचना को समर्थन प्राप्त होगा कि बौद्धों की तरह सब कुछ मिथ्या होने के कारण परम सत्य जैसा कोई तत्त्व ही नहीं है। यहाँ आधार एव अधिष्ठान के बीच भेद का निर्देश किया गया है। समस्त प्रतीतियों में अन्तर्निहित चिदात्मा यथार्थ अधिष्ठान है जबकि मिथ्या अज्ञान द्वारा विकृत रूप में ब्रह्म मिथ्या आधार अथवा मिथ्या विषय है जिसके साथ प्रतीतियाँ अपरोक्ष रूप में सम्बन्धित हैं। समस्त भ्रमात्मक प्रतीतियों की अनुभूति इसी प्रकार होती है। इस प्रकार, इस अनुभव में कि 'मैं यह रजत का टुकड़ा देखता हूँ' (शुक्ति की रजत के रूप में मिथ्या प्रतीति होने की अवस्था में) रजत लक्षण अथवा रजत की मिथ्या प्रतीति प्रत्यक्षकर्त्ता के समक्ष 'यह' तत्त्व के साथ रजत सम्बन्धित है और 'यह' तत्त्व मिथ्या विषय के रूप में अपनी पारी में 'यह रजत' के रूप में मिथ्या रजत से सबद्ध होता है। परन्तु, यद्यपि मिथ्या रजत की विषयपरकता प्रत्यक्षकर्त्ता के समक्ष 'यह' के रूप में मिथ्या है, शुक्ति का वास्तविक विषय 'यह' मिथ्या नहीं है। यह उपरोक्त प्रकार का मिथ्या प्रतीति का विषय पर एव मिथ्या विषय का मिथ्या प्रतीति पर द्विविध आरोपण परस्पर अध्यास कहलाता है। केवल मिथ्या विषय ही भ्रमात्मक प्रतीति में प्रतीत होता है एव यथार्थ विषय अस्पष्ट रहता है। अन्तःकरण का परामासी स्थिति के कारण कुछ सीमा तक चिदात्मा के साथ सादृश्य है और इस सादृश्य के कारण प्रायः इसे चिदात्मा समझा जाता है। यह कहा जा सकता है कि बिना भ्रमात्मक आरोपण के अन्तःकरण नहीं हो सकता अतः यह स्वयं भ्रम के स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकता। ऐसी आपत्ति का उत्तर यह है कि भ्रमात्मक आरोपण एव उसके परिणाम अनादि हैं और ऐसा कोई विशिष्ट काल केन्द्र नहीं है जिसे उसका प्रारम्भ कहा जा सकता है। अतः यद्यपि वर्तमान भ्रम का प्रारम्भ अन्तःकरण के साथ हुआ है फिर भी स्वयं अन्तःकरण पूर्वोपरोपण का परिणाम है और वह पूर्वान्तःकरण का तथा इस प्रकार अनादि है। जिस प्रकार यद्यपि शुक्ति रजत भ्रम में शुक्ति के वस्तुतः विद्यमान होते हुए भी उसे भिन्न नहीं देखा जाता और जो कुछ विद्यमान प्रत्यक्षीकृत होता है वह असत्य रजत है, अतः यथार्थ ब्रह्म अधिष्ठान के रूप में विद्यमान है, यद्यपि प्रतीति काल में केवल जगत् का ही अस्तित्व प्रतीत होता है और ब्रह्म उससे अनुभूत नहीं होता। फिर भी यह इस अज्ञान का वास्तविक अस्तित्व नहीं है और अज्ञानियों के लिए ही यह

विद्यमान है। ब्रह्म के यथार्थ ज्ञान के उदय होने पर ही इसका (अज्ञान का) निराकरण हो सकता है और उपनिषदों के शब्दों द्वारा ही इस यथार्थ ज्ञान का उदय हो सकता है, क्योंकि ब्रह्म के स्वरूप की अनुभूति करने का कोई अन्य साधन नहीं है। पुनः सत्य की परिभाषा प्रमाण द्वारा परीक्षणीय के रूप में नहीं दी गई है बल्कि सत्य वह है जिसकी स्वतन्त्र एवं अपरोक्षानुभूति हो सकती है। अज्ञान की परिभाषा भावरूप कह कर दी गई है और इसके चिदात्मा ब्रह्म पर आश्रित होने पर भी, नवनीत-बालि संपर्क के समान, वह भी कुछ विशिष्ट अवस्थाओं में स्पर्श होने पर द्रवीभूत हो जाता है। अज्ञान के भावरूप का मान जगत् के जडत्व में तथा हमारे अन्दर अविद्या के रूप में होता है। तथापि उपनिषदों के शब्द के अनुसार चिदात्मा वास्तविक अविष्टान कारण है और अज्ञान वह उपकरण अथवा साधन है जिसके द्वारा वह समस्त प्रतीतियों का कारण हो सकता है, परन्तु स्वयं अज्ञान किसी भी प्रकार से जगत् का उपादान कारण नहीं होने से सर्वज्ञात्मन् की यह निश्चित वारणा है कि अज्ञान से सबद्ध ब्रह्म अथवा दोनों एकसाथ मिलकर जगत् का उपादान कारण नहीं कहे जा सकते। अज्ञान केवल गौण साधन है जिसके बिना प्रतीतियों का विकार सचमुच सम्भव नहीं है परन्तु उनसे अन्तर्निहित परम कारण में जिसका कोई सम्भाग नहीं है वह निश्चित रूप से इसका निषेध करते हैं कि ब्रह्म किसी अनुमान द्वारा प्रमाणित किया जा सकता है जिसके फलस्वरूप ब्रह्म जगत्, जन्म, स्थिति एवं मग का कारण है क्योंकि ब्रह्म के स्वरूप का ज्ञान केवल शास्त्रीय वचनों द्वारा ही हो सकता है। इस बात का प्रदर्शन करने के लिए कि किस प्रकार उपनिषदों द्वारा परमतत्त्व ब्रह्म की अपरोक्षानुभूति सम्भव हो सकती है, वे लम्बे पर्यालोचन में पड़ते हैं।

पुस्तक के द्वितीय अध्याय में मुत्तयतया इन्हीं सिद्धान्तों की व्याख्या की गई है। उस अध्याय में सर्वज्ञात्म मुनि वेदान्त दर्शन का बौद्ध दर्शन से भेद प्रदर्शित करते हैं जो मुत्तयतया इसी तथ्य में है कि भ्रम के सिद्धान्त के होते हुए भी वेदान्त ब्रह्म को ही परम सत्य मानता है जो बौद्धों को मान्य नहीं है। उनका यह भी कथन है कि किस प्रकार जाग्रतावस्था की तुलना स्वप्नों से की जा सकती है। तब वे यह बताने का प्रयत्न करते हैं कि जगत् प्रतीति की सत्यता न तो प्रत्यक्ष और न अन्य प्रमाणों द्वारा ही सिद्ध की जा सकती है और सात्य दर्शन न्याय तथा अन्य दर्शनों की आलोचना करते हैं। ब्रह्म-अज्ञान सबंधी सिद्धान्त को और अधिक स्पष्ट करते हुए कहते हैं अज्ञान का सबंध एक चिदात्मा तथा जीवों से नहीं होकर ब्रह्म के चित्प्रकाश से है जो जीवों के आधार एवं अधिष्ठान के रूप में प्रकाशित होता है, क्योंकि केवल इसी के सम्बन्ध में अज्ञान की प्रतीति होती है और उनका प्रत्यक्ष होता है। जब यथार्थ ज्ञान का उदय होने पर चिदात्मा अद्वितीय ब्रह्म की अनुभूति होती है तब अज्ञान का अनुभव नहीं होता। जीवों में अन्तर्निहित रूप में केवल ब्रह्म के प्रकाश में अज्ञान का प्रत्यक्ष होता है, जब कोई कहता है 'जो तुम कहते हो, वह मैं

नहीं जानता'; अतः वह ब्रह्म न तो जीव है और न एक चिन् है, परन्तु चित्रकाश है जैसा कि नन्द अपनेआपको प्रत्येक जीव द्वारा अभिव्यक्त करता है।^१ ब्रह्म का यथार्थ प्रमाण सर्वत्र वहाँ है और मोक्ष का अर्थ अज्ञान के नाश के अनिरिक्त कुछ नहीं है। तृतीय अध्याय में सर्वज्ञात्म उन साधनों का वर्णन करते हैं जिनके द्वारा इस अज्ञान का नाश करना चाहिए और इन परिणाम तथा अन्तिम ब्रह्म ज्ञान के लिए अपनेआपको तैयार करना चाहिए। अन्तिम अध्याय में वे मोक्ष के स्वरूप एवं ब्रह्मत्व की प्राप्ति का वर्णन करते हैं।

कई विद्वान् लेखकों ने संक्षेप-शारीरक पर भाष्य लिखे जिनमें से कोई अति प्राचीन प्रतीत नहीं होता। इस प्रकार नृसिंहाश्रम ने तत्त्वबोधिनी, नामक टीका, राघवानन्द ने विद्यामृत-वर्षिणी नामक अन्य टीका, विश्वदेव ने एक अन्य निद्धान्तदीप नामक भाष्य लिखा जिस पर कृष्णनौय के शिष्य रामनीय ने अपने भाष्य अन्वयार्थ प्रकाशिका को आधार बनाया। मधुसूदन सरस्वती ने भी संक्षेप शारीरक सार ग्रह नामक एक अन्य भाष्य लिखा।

आनन्दबोध यति

शांकर वेदान्त के सम्प्रदाय में आनन्दबोध एक महान् नाम है। सनवन-वे एकादश अध्याय द्वादश गतक में रहे।^२ वाचस्पति कृत् तत्त्व समीक्षा का वे उल्लेख करने हैं और चिदानन्द रूप में आत्मा के स्वरूप की व्याख्या करने वाले सर्वज्ञात्मन् कृत दर्शन का उनका नाम लिए बिना उल्लेख है। उन्होंने शांकर वेदान्त पर कम से कम तीन ग्रन्थ लिखे यथा न्याय-मकरन्द, न्याय दीपावली एवं प्रमाण माला, इनमें से चित्तुक्त एवं उनके शिष्य सुखप्रकाश ने न्याय-मकरन्द पर न्याय-मकरन्द-टीका एवं न्याय-मकरन्द-विवेचनी नामक भाष्य लिखे। सुखप्रकाश ने भी न्याय दीपावली पर न्याय-दीपावली-तात्पर्य-टीका नामक भाष्य लिखा। आनन्द ज्ञान के आचार्य अनुभूतिस्वरूप आचार्य (तेरहवें गतक के अन्त) ने भी आनन्द बोध के तीनों ग्रन्थों पर भाष्य लिखे। आनन्दबोध मौलिक योगदान का महाना

^१ नानानां ब्रह्मसनाश्रय इष्ट एवम्
नाद्वैत-वस्तु-विषय निश्चितेक्षणानाम्
नानन्द-नित्य विषयाश्रयं इष्टमेतन्
प्रत्यन्तव मात्र-विषयाश्रयतानुभूतं । —संक्षेप-शारीरक, ॥ २११ ८ २ ।

^२ श्री त्रिपाठी आनन्द ज्ञान-कृत तर्कसंग्रह की भूमिका में आनन्दबोध का काल १२०० ई पू देते हैं।

नहीं करते एव कहते हैं कि उन्होंने अपनी सामग्री अन्य ग्रन्थों से इकट्ठी की जो उनके काल में विद्यमान थे ।^१ वे अपना न्याय मकरन्द इसी प्रतिपाद्य विषय के साथ प्रारम्भ करते हैं कि विभिन्न जीवात्माओं का भासित भेद मिथ्या है क्योंकि यह सिद्धान्त केवल उपनिषदों को ही मान्य नहीं है बल्कि यह तर्कों के आधार पर भी बुद्धिगम्य है कि जीवात्माओं के प्रतीत होने वाले नानात्व की व्याख्या नानात्व के काल्पनिक पुरुष भेद के आधार पर की जा सकती है, यद्यपि वस्तुतः आत्मा एक ही है । इस तथ्य पर तर्क करना कि काल्पनिक नानात्व की भ्रमात्मक मान्यता भी नानात्व की प्रतीतियों की व्याख्या कर सकती है, आनन्द बोध साख्य कारिका के तर्कों का खंडन करने का प्रयत्न करते हैं कि जीवात्माओं का नानात्व इस तथ्य से सिद्ध होता है कि कुछ लोगों के जन्म मृत्यु के साथ अन्य लोगों की जन्म मृत्यु नहीं होती । जीवात्माओं के नानात्व का अपने ही ढंग से खंडन करने के बाद वे विषयों के नानात्व का खंडन करते हैं । उनकी धारणा है कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा भेद का प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता क्योंकि भेद का प्रत्यक्ष विषय एव उन सबसे भेद स्थापित करने वाली अन्य सब वस्तुओं के प्रत्यक्ष हुए बिना नहीं किया जा सकता । यह नहीं कहा जा सकता कि प्रथम विषय का प्रत्यक्ष होता है और तदनन्तर भेद । क्योंकि विषय के ज्ञान के साथ प्रत्यक्ष की स्वभावतः निवृत्ति हो जाएगी, और ऐसा कोई ढंग नहीं है जिससे भेद की अवधारणा के लिए वह क्रिया कर सकता है, न यह माना जा सकता है कि भेद का बोध किसी भी प्रकार से इन्द्रिय प्रत्यक्ष के साथ होता है, न यह संभव है कि जब दो इन्द्रिय विषयों का प्रत्यक्ष दो विभिन्न कालों में होता है तो कोई अन्य तरीका भी हो सकता है जिसके द्वारा उनके भेद का प्रत्यक्ष संभव हो, क्योंकि दो इन्द्रिय-विषयों का प्रत्यक्ष एक ही काल में नहीं हो सकता । पुनः यह भी नहीं कहा जा सकता कि किसी भी इन्द्रिय विषय के प्रत्यक्ष के यथा नील के साथ समस्त अ-नील, पीत, श्वेत, रक्त इत्यादि अन्तर्निहित है क्योंकि उस अवस्था में किसी भी इन्द्रिय विषय के प्रत्यक्ष में जगत् के अन्य सब विषय अन्तर्निहित हैं । किसी तत्त्व के भेद के निषेध का अर्थ उसकी वास्तविक विध्यात्मकता से कुछ भी अधिक नहीं है । परन्तु यह धारणा सही नहीं है कि समस्त विध्यात्मक तत्त्व भेद स्वरूप हैं^२ क्योंकि यह सम्पूर्ण अनुभवों के विपरीत है । यदि भेद विध्यात्मक तत्वों के रूप में प्रत्यक्षीकृत होते हैं तो उन्हें समझने के लिए अन्य भेदों की आवश्यकता होगी एव इस प्रकार अनवस्था प्रसंग का दोष उत्पन्न होगा । इनके अतिरिक्त भेद अपने स्वरूप में निषेधात्मक होने के कारण विध्यात्मक इन्द्रिय विषयों के रूप में प्रत्यक्षीकृत नहीं हो सकते । उद्देश्य

^१ नाना निवन्ध कुमुद प्रभावदात-

न्यायप्रवेश मकरन्द कदम्ब एव । न्याय मकरन्द-पृष्ठ-३५६ ।

अथवा विषय के रूप में चाहे 'घट का स्तम्भ से भेद' अथवा 'घट स्तम्भ से भिन्न है' के रूप में दोनों अवस्थाओं में दोनों विषयों के बीच पूर्वतर एव अधिक पुरातन भेद की अवधारणा है जिसके आधार पर भेद के तत्व की अनुभूति होती है ।

तब आनन्द बोध न्याय भीमासा और बौद्ध दर्शन द्वारा प्रतिपादित स्याति के विभिन्न सिद्धान्तों की विवेचना करते हैं और अनिर्वचनीय स्याति का समर्थन करते हैं ।^१ इस सबध में वे अपने मत को प्रस्तुत करते हैं कि अविद्या को जगत् प्रतीति के कारण के रूप में क्यों स्वीकार करना पड़ता है । वे बताते हैं कि जगत् प्रतीति की विविधता और नानात्व की उसके द्रव्यभूत कारण में विश्वास किए बिना व्याख्या नहीं की जा सकती । चूँकि जगत्-प्रतीति मिथ्या है अतः वह सत्य द्रव्य में से उत्पन्न नहीं हो सकती और न इसकी उत्पत्ति निरपेक्ष रूप से असत् और असत्य में से हो सकती है क्योंकि ऐसी वस्तु स्पष्टतया किसी का भी कारण नहीं हो सकती, अतः जगत् प्रतीति का कारण न तो सत् अथवा न असत् ही हो सकता है अतः इसका कारण ऐसा होना चाहिए जो न तो सत्य है और न असत्य, और न सत् तथा न असत् तत्व अविद्या है ।^२

आगे चलकर वे इस सिद्धान्त की पुष्टि करते हैं कि आत्मा सविद् रूप है अर्थात् शुद्ध चैतन्य है । प्रथमतः वे इसका प्रतिपादन इस प्रकार करते हैं कि विज्ञप्ति अपनेआपको प्रकट करने के साथ-साथ अपने विषयों को भी तत्काल प्रकट करती है और द्वितीय विज्ञप्ति विषय के विकारशील होते हुए भी एक अविकारी चैतन्य है जो विषय के नहीं होने पर भी वैसा ही स्थाई रहता है । यदि केवल विज्ञप्तियों की श्रृंखलाएं उत्पन्न एव समाप्त होती हैं और यदि प्रत्येक समय निरन्तर स्थाई रहने वाली विज्ञप्ति है तो किस प्रकार एक विज्ञप्ति तथा अन्य विज्ञप्ति में, नीले और पीले में भेद स्थापित किया जाय ? अविद्या के सन्दर्भ में वे इसके ब्रह्माश्रित होने के मत की पुष्टि करते हैं क्योंकि अविद्या का स्वरूप अनिर्वचनीय होने के कारण अर्थात् न अभाव और न भाव होने के कारण, इसे ब्रह्माश्रित मानने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती । इसके अतिरिक्त केवल अविद्या-युक्त ब्रह्म ही सर्वज्ञ माना जा सकता है क्योंकि सब सापेक्ष वस्तुएं अविद्या स्वरूप हैं और सापेक्ष वस्तुओं के ज्ञान के बिना कोई सर्वज्ञता नहीं हो सकती । अपने न्याय-दीपवली में अमात्मक रजत के मिथ्यात्व के दृष्टान्त पर जगत् प्रतीति के मिथ्यात्व का वे अनुमान द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं । उसके निरूपण की विधि न्यूनाधिक वही है जो निरूपण मधुसूदन सरस्वती कृत अद्वैत-सिद्धि में अत्यंत अपर काल में है । उनकी प्रमाण माला में देखा जाय तो कुछ भी नई बात नहीं है । प्रायोगिक पच्चीस पृष्ठ का

^१ वर्तमान ग्रन्थ का प्रथम खंड अध्याय १०, पृष्ठ ४८५ देखिए ।

^२ न्याय-मकरन्द पृष्ठ १२२, १२३ ।

यह एक छोटा-सा ग्रन्थ है और इसमें न्याय मकरन्द की युक्तियों को कुछ भिन्न रूप में और भिन्न बल के साथ पहचाना जा सकता है। आनन्द बोध की सर्वाधिक युक्तियाँ वेदान्त सम्प्रदाय के बाद के लेखको ने अपनाईं। वेदान्त के मध्व सम्प्रदाय के व्यासतीर्थ ने खण्डन करने के लिए अपने न्यायामृत में बहुत से वेदान्त प्रमाण आनन्द बोध एवं प्रकाशात्मन् से इकट्ठे किए और उनका खंडन मधुसूदन की महान् कृति अद्वैत-सिद्धि में किया गया तथा फिर जिनका खंडन रामतीर्थ कृत न्यायामृत-तरङ्गिणी में किया गया। इस विवाद के इतिहास का वर्णन वर्तमान ग्रन्थ के तृतीय खंड में किया जाएगा।

महा-विद्या एवं तार्किक युक्ति संगतता का विकास

नागार्जुन काल से ही बौद्धों ने तार्किक वाद-विवाद की नैयामिक विधि का सूत्रपात कर लिया था। परन्तु यह किसी भी प्रकार से बौद्धों तक ही सीमित नहीं थी। नैयायिकों ने भी इन विधियों को ग्रहण किया जैसा कि वात्स्यायन, उद्योतकर, वाचस्पति, उदयन एवं अन्य लोगों के लेखों से सौदाहृत है। स्वयं शाकर ने बौद्ध, जैन, वैशेषिक एवं भारतीय दर्शन के अन्य मतों का खण्डन करने के लिए इसी विधि का उपयोग किया था। परन्तु यद्यपि इन लेखकों ने अधिकतर नागार्जुन के प्रमाणों की तार्किक विधि को अपनाया था फिर भी नागार्जुन के तार्किक प्रमाणों की विशुद्ध युक्तिसंगतता का विकास करने के लिए उन्होंने कुछ भी प्रयत्न नहीं किया। जैने, पूर्णतः निश्चित युक्ति संगत कठोरता सहित परिभाषाओं को सूत्र-बद्ध करने का प्रयत्न करना और युक्ति संगतता और तर्क युक्त सूक्ष्मता पर अधिक बल के साथ आलोचनाएँ करना जिनकी चरमावस्था उत्तरवर्ती न्याय लेखकों में जैसे रघुनाथ शिरोमणि, जगदीश भट्टाचार्य, मथुरानाथ भट्टाचार्य एवं गदाधर भट्टाचार्य में दिखायी थी। सामान्यतया यह विश्वास किया जाता है कि इस प्रकार के हानिकारक मानसिक परिश्रम करवाने वाली तार्किक युक्ति संगतता की विधियों को मिथिला के गगेश उपाध्याय ने पूर्व त्रयोदश शतक में प्रथमतः प्रारम्भ किया। परन्तु सत्य यह प्रतीत होता है कि तार्किक युक्ति संगतता की विधि कुछ लेखकों में दशम् एवं एकादश शतकों में धीरे-धीरे विकसित हो रही थी। इसका एक प्रख्यात उदाहरण एकादश शतक में कुलाकं पंडित द्वारा अनुमान के महा-विद्या प्रकार का सूत्रीकरण है। श्री हर्ष (११८७-६० प०) के पूर्व इन महाविद्या अनुमान का वस्तुतः कोई उल्लेख नहीं मिलता।^१ इन अनुमान के उदाहरण चित्मुख आचार्य

^१ गये गन्धान्तर-प्रसजिका न च युक्तिरस्ति, तदस्ति त्वेवाका नो हानि, तस्याऽपि श्रम्माभि सऽनीयत्वात्। श्री हर्ष-इन पटन-खंड माध पृष्ठ ११८१, चौगम्बा मस्करण।

(१२२० ई० ५०) अमलानन्द, जिसे व्यासाश्रम भी कहते हैं, (१२४७ ई० ५०), आनन्दज्ञान (१२७० ई० ५०), वेंकट (१३६९ ई० ५०), शेष शङ्कर (१४५० ई० ५०) एवं अन्य लोगो के लेखो मे उपलब्ध हैं।^१

महा-विद्या अनुमान का सम्भवतः एकादश शतक मे प्रारम्भ हुआ था और पन्द्रहवें शतक तक उनका उल्लेख अथवा खडन होता रहा, यद्यपि यह आश्चर्य है कि उनका उल्लेख गणेश अथवा उनके किसी भी समर्थक यथा रघुनाथ, जगदीश आदि ने केवलान्वयि अनुमान के स्वरूप के बारे मे विचार करते हुए नहीं किया है।

सम्भवतः महाविद्या अनुमान का प्रारम्भ प्रथमतः कुलार्क पंडित ने अपने दशाश्लोकी महा-विद्या-सूत्र मे किया जिसमे सौलह विभिन्न प्रकार के महा-विद्या अनुमान की सौलह विभिन्न प्रकार की परिभाषायें उल्लिखित हैं। यदि यह मान लिया जाए कि महाविद्या अनुमान के संस्थापक कुलार्क पंडित एकादश शतक मे रहे तो यह कहा जा सकता है कि वादीन्द्र के त्रयोदशक शतक के प्रथम चतुर्थांश मे इसका खडन करने के पूर्व इस विषय पर कई लेखको ने लिख डाला था। पूर्ववर्ती लेखको द्वारा महाविद्या के समर्थन और खडन मे अपने महाविद्या विडम्बन मे दी गई युक्तियों का उल्लेख केवल वादीन्द्र ने ही नहीं किया बल्कि भुवन सुन्दर सूरि ने भी महाविद्या विडम्बन पर लिखी अपनी टीका मे महाविद्या पर अन्य आलोचको का उल्लेख किया है। सम्प्रति महाविद्या पर पुरुषोत्तम वन एवं पूर्णप्रज्ञ द्वारा लिखित दो विभिन्न भाष्यो का शोध हुआ है। वेंकट अपनी न्याय-परिशुद्धि मे महाविद्या, मान-मनोहर एवं प्रमाण-मजरी का उल्लेख करते हैं एवं श्री निवास न्याय परिशुद्धि पर अपनी टीका न्याय सार मे वक्तानुमान का विवेचन करने वाले ग्रन्थो के रूप मे उनका वर्णन करते हैं।^२ इससे स्पष्ट है कि एकादश शतक से पंद्रह शतक के

^१ अथवा अथ घट एतद् घटान्यत्वे सति वेद्यत्वानधिकरणान्य पदार्थत्वात् पटवद् इत्यादिमहाविद्या-प्रयोगैरपि वेद्यत्व-सिद्धिरपि ऊहनीया-चित्सुख आचार्यं कृत तत्त्व-प्रदीपिका, पृष्ठ १३ एवं पृष्ठ ३०४ भी। भाष्यकार प्रत्यग्रूप भगवान् कुलार्क पंडित का नाम से उल्लेख करते हैं एवं सर्वा महाविद्यास्तच्छाया वान्ये प्रयोगा खडनीया इति अमलानन्द-कृत वेदान्त कल्पतरु-पृष्ठ ३०४ (वनारस, १८९५) सर्वास्वैव महाविद्यासु इत्यादि-आनन्दज्ञान-कृत तर्क सप्रह, पृष्ठ २२। वेंकट-कृत न्याय-परिशुद्धि भी, पृष्ठ १२५, १२६, २७३, २७६ आदि। सर्वायं सिद्धि सहित तत्त्व मुक्ता कलाप पृष्ठ ४७८, ४८५, ४८६-४९१। श्री म र तैलग ने महाविद्या के समस्त उपरोक्त प्रसंगो को महा-विद्या विडम्बन गायकवाड की ओरियंटल सिरीज, वडीदा, १९२० पर लिखित अपनी भूमिका मे एकत्रित किया है।

^२ महा-विद्या-विडम्बन पर म. र तैलग द्वारा लिखित भूमिका देखिए।

मध्य चार ध्वनियों का तत्त्व को तक विशिष्ट क्षेत्रों में महाविद्या अनुमान का समर्थन प्रयत्न करने हुआ ।

यह मुविज्ञा है कि कुमारिल भट्ट एवं उनके अनुयायियों जैसे महान् मीमांसकों ने ध्वनियों की नित्यता के सिद्धान्त को मान्यता प्रदान की जबकि न्याय-वैशेषिक के अनुयायी योगाचार्य ध्वनि को अनित्य मानते थे । महा-विद्या अनुमान के विशिष्ट प्राप्ति थे जिनका आविष्कार सम्भवतः कुलार्क पंडित ने मीमांसा द्वारा प्रस्तुत ध्वनियों की नित्यता नवधो मुक्तियों का खंडन करने के लिए एवं ध्वनियों की अनित्यता को सिद्ध करने के लिए किया था । यदि वक्रानुमान के ये प्रकार प्रामाणिक माने जाएँ तो अन्य सिद्धान्तों को सिद्ध अथवा असिद्ध करने के लिए उनका अन्य प्रकार का प्रयोग होगा । महाविद्या अनुमानों का विशिष्ट लक्षण केवलान्वयी विधि द्वारा प्रतिपाद्य विषय को सिद्ध करने का प्रयत्न करना है । साधारणतया व्याप्ति का अर्थ साध्य सहित हेतु के अस्तित्व में और साध्य के अभाव में उसके अस्तित्व में है (माध्यामावात् अस्तित्वम्) परन्तु नैयायिकों द्वारा स्वीकृत केवलान्वयी अनुमान उन दिशाओं पर लागू होता है जहाँ साध्य इतना सार्वलौकिक होता है कि ऐसी कोई दशा नहीं है जहाँ इसका अभाव है और जिसके फलस्वरूप इसका कोई ऐसा हेतु नहीं हो सकता जिसकी इसके साथ व्याप्ति उसकी उन सब दिशाओं के अभाव द्वारा निर्धारित साध्य के अभाव के साथ हो सकती है और साध्य के अभाव के साथ उसके अस्तित्व का निर्धारण हो सकता है । इस प्रकार इस वाक्य में 'प्रमेयत्व होने के कारण' यह अभिधेय है (इदम् अभिधेयम्), साध्य एवं हेतु, दोनों इतने सार्वभौम हैं कि ऐसी कोई दशा नहीं है जहाँ अभावात्मक उदाहरणों द्वारा उनकी व्याप्ति की परीक्षा की जा सकती है । महाविद्या अनुमान इसी प्रकार के केवलान्वयी अनुमान के प्रकार थे और इसके सौलह विभिन्न प्रमेदों को उनके साथ सम्बन्ध होने का लाभ था । उनके अनुमान केवलान्वयी प्रकार के होने के कारण और उनकी अवस्था में कोई अभावात्मक उदाहरण उपलब्ध नहीं होने के कारण, साध्य एवं हेतु की व्याप्ति की भूलें अथवा दोष बताकर उनकी आलोचना करना सुलभ नहीं था । ध्वनि के अनित्यत्व की अभिपुष्टि करने के लिए केवलान्वयी अनुमान की प्रायोगिकता की सम्भावना के हेतु कुलार्क ने सौलह विभिन्न विधियों द्वारा वाक्यों को सूत्रबद्ध करने का प्रयत्न किया ताकि केवलान्वयी को आधार मानकर इस प्रकार का अभिपुष्टीकरण किसी विषय के बारे में किया जा सके जिसके फलस्वरूप अन्य सम्भावित विकल्पों को नियम विरुद्ध घोषित कर दिया जाए एवं ध्वनि का अनित्यत्व आवश्यक रूप से एकमात्र परिणाम के रूप में अनुगामी हो । अनुमान की यह परीक्षा उपगम्यता है जिसे महाविद्या के आलोचकों ने अनुमान के निकटवर्ती बताया है । इस प्रकार महाविद्या की परिभाषा अनुमान के उस प्रकार के रूप में की गई है जिसके द्वारा

अन्वय-व्यतिरेक की संयुक्त विधि के द्वारा प्रमाणित किया जाने वाला अमीष्ट साध्य विशेष (अन्वय-व्यतिरेक-साध्य-विशेष वादी-अभिमत साध्यवति) और पक्षविशेष में एक विशिष्ट साध्य के अस्तित्व को आवश्यक पर्यवसान द्वारा केवलान्वयी ढंग पर पक्ष हेतु के भाव द्वारा प्रवर्तमान साध्यविशेष के रूप में (केवलान्वयिनी व्यापके प्रवर्तमानो हेतु) सिद्ध किया जाता है (पक्षे व्यापक-प्रतीत्य-पर्यवसान-बलात्)। दूसरे शब्दों में एक हेतु जो किसी पक्षमें अचूक एवं अपृथक् रूप से स्थित साध्य में है, इस बात को सिद्ध करता है कि उस पक्ष में एवं उस ढंग से इस साध्य का नित्य अस्तित्व केवल उपकल्पना के अधीन संभव है, अर्थात् एक अन्य पक्ष में अन्य साध्य का अभिमत होना, जैसे, साध्य 'अनित्यत्व' 'शब्द' का ध्वनि पक्ष के साथ अभिमत जो, अन्वय एवं व्यतिरेक की प्रत्यक्ष विधि द्वारा सामान्य रूप से सिद्ध किया जा सकता है। महाविद्या-अनुमान के अनुकरण द्वारा ही यह संभव में आ सकता है। इस प्रकार यह कहा जाता है कि मेयत्व के कारण जैसे कि शब्द के अतिरिक्त अन्य वस्तुओं के संपूर्ण नित्य एवं अनित्य गुणों के सम्बन्धों से विच्छिन्न आत्मा अनित्यत्व से संबंधित है (आत्मा शब्देतरानित्य-नित्य-व्यावृत्तित्वानीधिरणनित्यवृत्ति-धर्मवान् मेयत्वाद् घटवत्)। 'जीव' की उपाधि के द्वारा आत्मा का सम्बन्ध संपूर्ण उन गुणों से विच्छिन्न हो जाता है, जो शब्द के अतिरिक्त संपूर्ण अन्य नित्य एवं अनित्य विषयों के साथ सम्भोगी है, और जिसके फलस्वरूप शब्द के सम्बन्ध में एक प्रकार का अनित्य गुण ही उसमें रह जाता है क्योंकि उपाधि में वह पहले से ही असम्मिलित था जिसके कल्पना क्षेत्र में शब्द नहीं लिया गया था। चूँकि न्याय दर्शन के अनुसार कई सम्बन्ध भी गुण के रूप में निरूपित हैं अतः ऐसा आत्मा का शब्द से अनित्य सम्बन्ध अन्योन्यभाव सम्भवा जा सकता है। अतः निर्विवाद रूप से नित्य स्वीकार की गई आत्मा का यदि ऐसा अनित्यगुण अथवा शब्द से सम्बन्ध हो तो यह केवल एक अभ्युपगम के कारण हो सकता है, जैसे शब्द अनित्य है, परन्तु सारे अन्य अनित्य सम्बन्ध जो आत्मा के अन्य अनित्य विषयों के साथ हो सकते हैं और सारे नित्य सम्बन्ध जो उसके अन्य नित्य वस्तुओं से हो सकते हैं, एवं सारे अन्य ऐसे सम्बन्ध जो शब्द के अतिरिक्त सारे नित्य एवं अनित्य विषयों से हो सकते हैं वे सब अविचारणीय समझे जा चुके हैं। उन अपृथक् एवं अचूक अनित्य गुणों का सम्बन्ध शब्द से है जो आत्मा में किन्हीं निषेधात्मक उदाहरणों के अभाव में हो सकते हैं, परन्तु यदि उसमें शब्द के सम्बन्ध का अनित्य गुण है तो वह केवल एक अभिमत के कारण ही हो सकता है, वैसे शब्द स्वयं अनित्य है, क्योंकि निर्विवाद रूप से आत्मा नित्य है। अनुमान के इस परोक्ष चक्रक ढंग को ही महाविद्या कहते हैं। महाविद्या के अभिमतों के सौलह प्रकारों के उदाहरण देकर उसका विस्तार करना व्यर्थ है, क्योंकि ये संपूर्ण अभिमत एक ही सिद्धान्त पर साधारण परिवर्तनों के साथ व्यक्त किए गए हैं।

वादीन्द्र ने अपने महा-विद्या-विडम्बन ग्रन्थ में अनुमान के इन प्रकारों को मिथ्या बतलाकर खंडन किया है और यह ज्ञात नहीं है कि किसी अन्य ने वादीन्द्र

श्री गणेशाय नमः । रा. १०२२ ई. के उ. के पुन प्रारम्भ-रीतिगत करने का प्रारम्भ किया है ।
 वादीन्द्र के महा-विद्या-विद्वान् के प्रथम पाठ के बाद में वादीन्द्र की पुत्रिका ने
 'हृत्-विद्या-विद्वान्-विद्वान्-विद्वान्' का प्रारम्भ करवाया है, और
 अपने पुत्र के प्रतिपद के नाम में वादीन्द्र का नाम शुरू के रूप में उल्लेख करते हैं ।
 तथापि 'हृत्-विद्या-विद्वान्-विद्वान्' के उपरोक्त विवेचन उनका मतार्थ नाम नहीं बताते ।
 महा-विद्या-विद्वान् की अपनी भूमिका में श्री तैलंग का कथन है कि उनके शिष्य मट्ट
 राय नामवर्धन का नाम-सार पर नाम-सार-विद्वान् नामक भाष्य में उनका उल्लेख
 महादेव नाम द्वारा करते हैं । अतः वादीन्द्र का मतार्थ नाम महादेव का और वेद
 विवेचन उनकी उपाधिवाची है । मट्ट राय का कथन है कि वादीन्द्र के पिता का
 नाम नाम था । मट्ट राय स्वयं अपना नाम ज्ञान मन्त्र में देते हैं । परन्तु उस
 वाक्य की दो विभिन्न रचनाएँ हो सकती हैं जो हमें दो विभिन्न काल देती हैं यथा
 १२५२ ई. ०० और १२५२ ई. ०० । परन्तु इस तथ्य को दृष्टि में रखते हुए कि
 वादीन्द्र देवगिरि के धार्मिक राजा श्रीमहा (जिन्हें मिथना भी कहा जाता है)
 १२१०-१२४७ ई. ०० के धार्मिक मन्त्राह्वार के और यह कि मभवत यह वैकट
 (१२६७-१३६६ ई. ००) के पूरे रहें जो उसके महा-विद्या-विद्वान् का उल्लेख
 करता है । श्री तैलंग का कथन है कि मट्ट राय का काल हमें १२५२ ई. ००
 मानना पड़ेगा, और वादीन्द्र के शिष्य होने के कारण उनके काल में से लगभग
 २७ वर्ष घटाये जा सकते हैं और वादीन्द्र का काल १२२५ ई. ०० निश्चित किया जा
 सकता है । श्री तैलंग का कथन है कि इस प्रकार का काल उसके राजा श्रीसिंह
 के धार्मिक सलाहकार होने के मत में मेल खाता है । वादीन्द्र उदयन (१६४ ई. ००)
 एवं शिवादित्य मिश्र (१७५-१०२५ ई. ००) का उल्लेख करता है । श्री तैलंग
 भी वादीन्द्र के दो अन्य ग्रन्थों यथा रम-सार और कणाद-सूत्र-निबन्ध का उल्लेख
 करते हैं और वादीन्द्र कृत महा-विद्या-विद्वान् में सम्मिलित उदाहरणों द्वारा तर्क
 करते हैं कि उसने महा-विद्या का खडन करते हुए अन्य ग्रन्थ लिखे होंगे । वादीन्द्र
 कृत महा-विद्या-विद्वान् के तीन अध्याय हैं । प्रथम अध्याय में वह महा-विद्या-
 अनुमान की व्याख्या करता है, द्वितीय एवं तृतीय अध्याय में अनुमानों का खडन
 किया गया है । वादीन्द्र कृत महा-विद्या-विद्वान् के दो भाष्य हैं, एक का नाम
 प्रान्त्य पूर्ण (१६०० ई. ००) द्वारा लिखित 'महा-विद्या-विद्वान्-व्याख्यान' एवं
 दूसरे का नाम भुवन सुन्दर सूरि (१४०० ई. ००) द्वारा लिखित 'व्याख्यान दीपिका'
 है । इनके अतिरिक्त भुवन सुन्दर सूरि ने 'लघु-महा-विद्या-विद्वान्' नामक छोटा
 सा ग्रन्थ एवं एक अज्ञात लेखक द्वारा लिखित महा-विद्या-दशश्लोकी-विवरण पर
 महा-विद्या-विवरण-टिप्पण नामक भाष्य भी लिखे ।

अथवा अवस्था नहीं होनी चाहिए जहाँ यह घटित नहीं होता है । तृतीय अध्याय में यह कहा है कि केवलान्वयिहेतु अशक्य ही नहीं है बल्कि इस प्रकार के केवलान्वयिहेतु के आधार पर दिए गए प्रमाणों में भी स्व-व्याघात के हेत्वाभास, एवं अनेकान्तिकत्व इत्यादि के हेत्वाभास की संभावना अधिक होगी । वह यह भी स्पष्ट करते हैं कि किस प्रकार से ये सब हेत्वाभास कुलार्क पंडित द्वारा आविष्कृत महाविद्या अनुमानों पर लागू होते हैं । हमारे वर्तमान हेतु के लिए वादीन्द्र के विस्तृत तार्किक विचार-विमर्श में पड़ना अनावश्यक है, क्योंकि महा-विद्या अनुमान पर वर्तमान विषयान्तरण यहाँ पर यही प्रदर्शित करने के लिए आरम्भ किया गया है कि अत्यन्त सूक्ष्म तर्क वेत्ता श्री हर्ष ने प्रथमतः प्राक्कथन नहीं किया था बल्कि उनसे कुछ शतक पूर्व उनका निर्माण हो गया था । यद्यपि निःसंदेह दर्शन में अत्यन्त सूक्ष्म विधियों का प्रयोग करने वालों में श्री हर्ष सर्वाधिक विख्यात थे ।

इस प्रकार, यह स्पष्ट हो जाएगा कि दर्शन में विधि के रूप में तार्किक युक्तिसंगतता पर बल देने की प्रणाली नैयायिकों एवं वेदान्तियों ने समान रूप से तृतीय एवं चतुर्थ शतकों में नागार्जुन, आर्य देव इत्यादि तथा पञ्चम, षष्ठ और सप्तम शतकों में परवर्ती क्रमानुयायियों के समान बौद्धों द्वारा उत्तराधिकार में प्राप्त की थी । परन्तु अष्टम नवम एवं दशम शतकों के समय इस और विख्यात न्याय लेखकों के ग्रन्थ में सुस्थिर विकास देखा जा सकता है, यथा वात्स्यायन, उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र, उदयन और वेदान्ती लेखक जैसे महान् आचार्य शंकराचार्य, वाचस्पति मिश्र और आनन्द बोधयति के ग्रन्थों में परन्तु अमूर्त एवं शुष्क शिष्टाचार वादिता का सम्प्रदाय ठीक-ठीक कुलार्क पंडित अथवा एकादश शतक के परवर्ती भाग में रहने वाले मान-मनोहर एवं प्रमाण-मजरी से आरम्भ हुआ और तार्किक युक्तिसंगतता का कार्य कई अन्य लेखकों के ग्रन्थों से आरम्भ हुआ । जब तक कि हम पूर्व त्रयोदश शतक के गणेश का उल्लेख नहीं करते जिसने अवच्छेदकता के नूतन प्रत्ययों का उल्लेख करके अपने तीक्ष्ण मनस् की सूक्ष्मताओं द्वारा उसे अनु-प्राणित किया और जो व्याप्ति के बाद नया परिवर्तनस्थल माना जा सकता है । यह ग्रन्थ अत्यन्त विस्तार पूर्वक परवर्ती क्रमानुयायी नव्य-न्याय के महान् लेखक रघुनाथ शिरोमणि, जगदीश भट्टाचार्य, गदाधर भट्टाचार्य आदि द्वारा आगे जारी रखा गया । वेदान्त की दिशा में यह तार्किक युक्तिसंगतता श्री हर्ष (११८७ ई०प०) चित्सुख (लगभग १२२० ई०प०) (जिसके वादीन्द्र समकालीन थे) आनन्दज्ञान अथवा आनन्दगिरि (लगभग १२६० ई०प०) और कई द्वितीय श्रेणी के लेखकों अर्थात् सप्तम शतक के वृसिंहाश्रम और मधुसूदन सरस्वती द्वारा आगे चालू रखा गया । अनुमान लगाया जा सकता है कि श्री हर्ष की युक्ति संगत आलोचनार्थ संभवतः नैयायिकों में नई जागृति का मुख्य कारण थी जिन्होंने नए प्रदत्त के

समूहीकरण में व्यवस्थित रह कर अपना सम्पूर्ण ध्यान दृढतापूर्वक अपनी परिभाषायें एवं तर्कों की युक्तिसंगत विद्युत्ता एवं सूक्ष्मता प्रदान करने की दिशा में और नए अनुभव अथवा नई समझाओं अथवा जिज्ञासा की नई दिशाओं की गोज में पूर्णत्व प्रदान करने की ओर दिया, जो यथार्थ दर्शन के विकास में अत्यंत आवश्यक है। परन्तु जब एक बार उन्होंने विद्युत् ताकिक माधन-सागरी को पूर्णत्व प्रदान करना प्रारम्भ किया और उन्हें सफलता पूर्वक वाद-विवादों में प्रयोग करना प्रारम्भ किया तो वेदान्तियों के लिए भी अपने प्राचीन मतों की रक्षा के लिए दर्शन में नए सृजनों की पूर्णतः उपेक्षा करते हुए इस नई ताकिक युक्तिसंगतता की विधि को अभिभूत करना आवश्यक हो गया। उस प्रकार, वेदान्त दर्शन में ताकिक युक्तिसंगतता के न्याय शास्त्र के विकास के इतिहास में ऐसा लगता है कि षष्ठम्, नवम्, दशम् और एकादश शतकों में युक्तिसंगतता का तत्त्व निम्नतम अवस्था में था एवं वेदान्त के बौद्धों, मीमांसकों और नैयायिकों के साथ मत वैमिष्य वेदान्ती दृष्टि से अनुभव के विक्षेपण पर एवं दर्शन के प्रति इसकी सामान्य उपगम्यता पर अधिकतर आधारित है। परन्तु द्वादश एवं त्रयोदश शतकों में विवाद अधिकतर न्याय एवं वैशेषिक के साथ था और सर्वोपरि ताकिक युक्तिसंगतता के निरूपण से अधिरोहित था। आलोचनाओं का तात्पर्य अधिकतर न्याय वैशेषिक की परिभाषाओं की आलोचनाओं से था। इन्हीं शतकों में इनके समानान्तर रामानुज एवं उसके अनुयायियों के लेखों में एक नई शक्ति धीरे-धीरे विकसित हो रही थी और अनुवर्ती शतकों में महान् वैष्णव लेखक मध्व के अनुयायियों ने वेदान्तियों की (शाकर सम्प्रदाय के) अत्यंत बलपूर्वक आलोचना करना प्रारम्भ किया। अतः यह लिखा गया है कि त्रयोदश अथवा चतुर्दश शतकों से वेदान्ती आक्रमण अधिकतर रामानुज और मध्व के विरुद्ध नियोजित था। इस विवाद का इतिहास वर्तमान ग्रन्थ के तृतीय एवं चतुर्थ भाग में दिया जाएगा। परन्तु ताकिक युक्ति संगतता की विधि इस समय में इतनी अधिक महत्वपूर्ण हो गई थी कि वैष्णवों द्वारा दर्शन में कई नए मत मतान्तर लाने पर भी न्याय-शास्त्र के वाद-विवादों में ताकिक युक्तिसंगतता की विधि ने अपना उच्च स्थान कदापि नहीं खोया।

श्री हर्ष (ईसवी सन् ११५०) का वेदान्ती द्वन्द्ववाद

श्री हर्ष समस्त बारहवीं शताब्दी ईसवी के मध्य में हुए थे। जैसा कि लक्षणावली की पुष्पिका से स्पष्ट है,^१ प्रसिद्ध नैयायिक उदयन दसवीं शताब्दी के अन्त

^१ तर्काम्बराक (६०६) प्रतिषेधवतीतेषु शकान्तत ।

वर्षसूदयनश्चक्रे सुबोधा लक्षणावलीम् ॥

लक्ष ती, पृ० ७२, सुरेन्द्रलाल गोस्वामी का संस्करण, बनारस, १९०० ।

मे हुए थे। श्री हर्ष प्रायः उदयन की परिभाषाओं का प्रत्याख्यान करते हैं और अतएव उनका समय उदयन के बाद ही रखना होगा। पुनः, मिथिला के प्रसिद्ध तर्कशास्त्री गणेश ने श्री हर्ष का उल्लेख किया है तथा उनके विचारों का प्रत्याख्यान किया है, चूँकि गणेश का समय बारहवीं शताब्दी ईसवी में है अतः श्रीहर्ष को इस तिथि के पूर्व रखना होगा। इस प्रकार श्री हर्ष का समय उदयन के पश्चात् तथा गणेश के पूर्व—अर्थात् दसवीं तथा बारहवीं शताब्दी के बीच में—निश्चित होता है। अपने ग्रन्थ के अन्त में वे स्वयं को कनौज के शासक (कान्यकुब्जेश्वर) द्वारा आदर प्राप्त करता हुआ बताते हैं। यह संभव है कि यह शासक कनौज का जयचन्द्र रहा हो जो ११६५ ईसवी में सिंहासनच्युत हुआ था।^१ अपने काम्यग्रन्थ नैषधचरित के विविध अध्यायों के अन्त में उन्होंने स्वरचित् कई ग्रन्थों का उल्लेख किया है अर्णववर्णन, गौडोर्वीशकुल-प्रशस्ति, नवसाहसकचरित, विजयप्रशस्ति, शिवशक्तिसिद्धि, स्थैर्यविचारण, छन्द-प्रशस्ति, तथा ईश्वरामिसन्धि एव पाचनलीय काव्य^२। यह तथ्यविशेष कि उनका एक ग्रन्थ गौड-शासको के वंश की प्रशस्ति में लिखा गया है इस समावना की ओर निर्देश करता है कि वह उन पाँच ब्राह्मणों में से रहे हों जिन्हें ग्यारहवीं शताब्दी के प्रथम भाग में बंगाल के आदित्यूर द्वारा कनौज से आने के लिए निमन्त्रित किया गया था—जिस दशा में श्री हर्ष को उस समय रखना होगा तथा ११६५ ईसवी में सिंहासनच्युत हुए जयचन्द्र के साथ उनका संबंध स्थापित नहीं किया जा सकता। श्री हर्ष का सर्वाधिक महत्वपूर्ण दार्शनिक योगदान खण्डनखण्डरवाद्य (शब्दशः 'प्रत्याख्यान के मिथ्यात्व') है जिसमें उन्होंने न्यायमत द्वारा अनुभव की कोटियों की यथार्थता को सिद्ध करने के उद्देश्य से प्रस्तुत की गई सभी परिभाषाओं के प्रत्याख्यान का प्रयास किया है और यह प्रदर्शित करने की चेष्टा की है कि जगत् तथा समस्त जागतिक अनुभव पूर्णतया इन्द्रियविषय है तथा उनके पीछे कोई वास्तविकता नहीं है। एकमात्र यथार्थ वस्तु सविद् का स्वतः प्रकाशमान ब्रह्म है।^३ उनका शास्त्रार्थ न्याय के विरुद्ध है जिसकी यह मान्यता है कि प्रत्येक ज्ञात वस्तु का सुपरिभाषित यथार्थ अस्तित्व होता है, तथा श्रीहर्ष का मुख्य प्रयोजन यह सिद्ध करना है कि जो कुछ भी ज्ञात है, वह अपरिभाष्य तथा अयथार्थ है

^१ खण्डनफक्किका नाम से खण्डनखण्डरवाद्य के ऊपर लिखी गई अपनी टीका में आनन्द-पूर्ण ने कान्यकुब्जेश्वर को काशीराज अर्थात् काशी अथवा बनारस के शासक के रूप में व्याख्यायित किया है।

^२ किन्तु इनमें से कोई भी उपलब्ध नहीं है।

^३ अपनी पुस्तक के अन्त में श्री हर्ष ने इसे जान बूझ कर यत्र तत्र जटिल बनाने की बात कही है ताकि कोई बिना गुरु की सहायता के इसकी कठिनाइयों को सरलता से न समझ सके। उन्होंने लिखा है

क्योंकि प्रत्येक ज्ञात वस्तु इन्द्रियविषयगत स्वभावा की होती है तथा उसका अस्तित्व केवल आपेक्षिक है जो स्वीकृति, परम्पराओं एवं प्रयागों के व्यावहारिक प्रकारों पर आश्रित होता है। किन्तु, यद्यपि उनका प्रमुख विवाद-विषय न्याय के विरुद्ध है, तथापि नागार्जुन के समान उनकी सभी आलोचनाएँ ध्वसात्मक होने के कारण, कुछ सशोषणों के साथ, उनका उपयोग समानरूपेण किसी भी अन्य दर्शन के विरुद्ध किया जा सकता है। जो बिन्ही विधानात्मक परिभाषाओं की स्थापना के उद्देश्य से आलोचना करने हैं वे अन्य दर्शनों की कुछ परिभाषाओं अथवा मतों के विरुद्ध ही आपत्ति करेंगे, किन्तु श्रीहर्ष तथा उच्छेदवादी दोनों की ही रुचि सभी परिभाषाओं के ही प्रत्याख्यान में है एवं इस कारण उनका न्याय अन्य दर्शनों के सभी मतों एवं परिभाषाओं के विरोध में तकसिद्ध ठहरेगा।^१

वे इस प्रतिज्ञा में प्रारम्भ करते हैं कि हमारी किसी भी चेतना के लिए यह आवश्यक नहीं है कि उसे और अधिक जाना जाय अथवा यह कि वे ज्ञान की और आगे की क्रिया के विषय हो सकते हैं। वेदान्त तथा विज्ञानवादी बौद्धों के बीच अन्तर इसमें निहित है कि विज्ञानवादी बौद्ध यह मानते हैं कि सभी कुछ अयथायथं तथा अनिवर्चनीय है और यहाँतक कि वे सज्जानों को भी इसका अपवाद नहीं मानते,

अन्यग्रीन्धिरिह क्वचित् क्वचिदपि न्यामि प्रयत्नान्मया

प्राज्ञम्मन्यमना हठेन पठितीमास्मिन् खल खेलतु ।

श्रद्धारादृगुरु श्लथीकृतदृढग्रन्थि समासादयात्

त्वेतत्कर्त्तरसोर्मिमज्जन सुखेष्वासजन सज्जन ॥

खण्डरवाद्य, पृ० १३४१, चौखम्बा संस्कृत बुक डिपो, बनारस, १९१४ ।

इस प्रसिद्ध ग्रन्थ के ऊपर कई टीकाएँ लिखी गई हैं, उदाहरणार्थ परमानन्द कृत खण्डनमण्डन, भवनाथ कृत खण्डनमण्डन, रघुनाथशिरोमणि कृत दीर्घति, वर्धमान कृत , विद्याभरण कृत विद्याभरणी, विद्यासागर कृत विद्यासागरी, पद्मनाभ पण्डित कृत खण्डन-टीका, शाकर मिश्र कृत आनन्दबर्धन, शुभकर कृत श्रीदर्पण, चरित्रसिंह कृत खण्डनमहातर्क, प्रगल्भ मिश्र कृत खण्डन-खण्डन, पद्मनाभ कृत शिष्य-हितैषिणी, गोकुलनाथ उपाध्याय कृत खण्डन-कुठार। जैसाकि बंगाल के एक परवर्ती वाचस्पति (ईसवी सन् १३५०) की कृति खण्डनोद्धार से प्रमाणित होता है, नैयायिकों ने इसके प्रत्याख्यान का कम से कम एक प्रयास किया था ।

^१ श्रीहर्ष ने स्वयं ही अपनी तथा नानार्जुन की आलोचनाओं के बीच समानता स्वीकार की है, उन्होंने लिखा है 'तथा हि यदि दर्शनेषु सून्यवादा-निर्वचनीयपक्षयोराश्रयण तद तावदमूषा निर्वर्धैव सार्वपथीनता' इत्यादि । खण्डन वाद्य, पृ० २२६-२३०, चौखम्बा संस्कृत बुक डिपो, बनारस, १९१४ ।

जबकि वेदान्त सन्नानो को अपवाद मानता है और यह मानता है कि, ज्ञान अथवा चेतना को छोड़कर, समस्त विश्व सत् अथवा असत् दोनों ही रूपों में अनिवर्चनीय है (सदसदम्याम् विलक्षणम्) और अयथार्थ है।^१ यह अनिवर्चनीयता ससार की सभी वस्तुओं तथा सभी अनुभवों के स्वभाव में ही है (भेयस्वभावानुगामिन्याम् अनिवर्चनीयता) एवं वैदग्ध्य तथा विद्वत्ता का कोई भी परिमाण किसी ऐसी वस्तु की परिभाषा में सफल नहीं हो सकता जिसका परिभाषेय स्वरूप अथवा अस्तित्व नहीं है। श्रीहर्ष यह प्रदर्शित करने का प्रयास करते हैं कि स्वयं नैयायिक द्वारा स्वीकृत तार्किक वाद-विवादों तथा परिभाषाओं के अनुसार भी न्याय लेखकों द्वारा प्रस्तुत वस्तुओं की परिभाषाएँ तथा कोटियाँ निर्बल तथा ऋटिपूर्ण ठहरती हैं, एवं यदि कोई भी परिभाषा नहीं की जा सकती, तो इससे अनिवार्यतः यह व्युत्पन्न होता है कि परिभाषाएँ की ही नहीं जा सकती अथवा, दूसरे शब्दों में, यह कि इन्द्रिय गोचर जगत् की कोई परिभाषा सम्व नहीं है तथा यह कि इन्द्रियगोचर जगत् तथा इससे सबद्ध हमारे समस्त तथाकथित अनुभव अनिवर्चनीय हैं। इस प्रकार, वेदान्ती यह कह सकते हैं कि जगत् की अयथार्थता सिद्ध होती है। किसी के लिए तर्कों का आश्रय लेकर यथार्थ वस्तु को प्राप्त करने की चेष्टा करना निरर्थक है, क्योंकि तर्कों को स्वयं उन्हीं ग्रन्थों के आधार पर मिथ्या सिद्ध किया जा सकता है जिन पर कि वे आधारित होते हैं। किन्तु, यदि कोई यह कहे कि श्रीहर्ष के तर्कों के प्रति यही आपत्ति उठाई जा सकती है तथा वे सत्य नहीं हैं तो इससे उन्हीं के विचार का पोषण होता है। क्योंकि श्रीहर्ष अपने तर्कों की यथार्थता में विश्वास नहीं करते तथा उनकी यथार्थता अथवा अयथार्थता में किसी पूर्वधारणा के बिना ही उनका व्यवहार करते हैं। यह कहा जा सकता है कि तर्कों की यथार्थता के स्वीकरण के बिना तर्क करना सम्व नहीं है। किन्तु इस यथार्थता का प्रतिष्ठापन प्रमाणों का उपयोग किए बिना नहीं हो सकता, तथा प्रमाणों के उपयोग के लिए और तर्कों की आवश्यकता होगी और पुनः इनके लिए प्रमाणों का प्रतिष्ठापन करना होगा—इस प्रकार इस प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं हो सकता। किन्तु, यदि उनकी परिभाषाओं के निरास के उद्देश्य से, प्रतिपक्षियों के शास्त्रों से सगत तर्कों को ही मिथ्या मान लिया जाय तो इसका यह अर्थ होगा कि प्रतिपक्षी स्वयं अपने शास्त्रों का तिरस्कार करते हैं, एवं परिणामतः उनकी स्थिति का प्रत्याख्यान करने वाले वेदान्ती तर्क प्रभावी होंगे। यहाँ वेदान्त की रुचि केवल प्रतिपक्षियों की

^१ विज्ञानवादी चौड़ी से यहाँ श्रीहर्ष का अभिप्राय लकावतार के विज्ञानवाद से है जिसमें से वे निम्न श्लोक उद्धृत करते हैं :

बुद्ध्याविविच्यमानानां स्वभावो तावेधायते ।

अतो निरमिलप्यास्ते निस्स्वभावाश्च देशिता

लकावतारसूत्र, पृ० २८७, ओतानी यूनिवर्सिटी प्रेस, १९२३

परिभाषाओं तथा प्रविज्ञाओं का ध्वग करना है, और इस प्रकार जबतक कि प्रति-पक्षी वेदान्त के आश्रमों के विरुद्ध अपनी प्रत्यापनाओं का औचित्य नहीं सिद्ध कर पाते, वेदान्त के मत का प्रत्याख्यान नहीं होगा। इस प्रकार हमारे अनुभव का विविध-पक्षी जगत् अनिवचनीय है तथा एक ब्रह्म ही पूर्ण तथा परम सत्य है।

परम एकत्व के सवध में प्रमाण की जो मांग की जा सकती है उसके विषय में श्रीहर्ष का कहना है कि यह मांग ही यह सिद्ध करती है कि परम एकत्व की भावना पहले से ही विद्यमान है क्योंकि यदि इस भावना का ही अस्तित्व नहीं होता तो कोई इसके प्रमाण की मांग करने के विषय में सोच ही नहीं सकता था। अब यह स्वीकार करने पर कि परम एकत्व की भावना अस्तित्व में है (प्रतीत) यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यह प्रतीति यथार्थ ज्ञान (प्रभा) है अथवा मिथ्या ज्ञान (अप्रभा)। यदि यह यथार्थ भावना है तो, इसका स्रोत चाहे जो हो, इस यथार्थ भावना को प्रमाण मानना होगा। यदि इस प्रकार की भावना मिथ्या है, तो वेदान्ती से मिथ्या वस्तु को प्रदर्शित करने के लिए प्रमाणों की मांग करना उचित नहीं होगा। यह तर्क किया जा सकता है कि यद्यपि नैयायिक इसे मिथ्या मानते हैं किन्तु वेदान्ती द्वारा तो इसे सत्य माना जाता है और इस कारण वेदान्ती में यह सिद्ध करने के लिए कहा जा सकता है कि जिस उपाय में अथवा जिन प्रमाणों के माध्यम से उसे यह भावना मिली वह यथार्थ है। किन्तु, इसे वेदान्ती तुरन्त अस्वीकार कर देगा, क्योंकि यद्यपि परम एकत्व की भावना यथार्थ हो सकती है तथापि जिस उपाय विशेष से इस भावना की उपलब्धि हुई वह मिथ्या हो सकता है। पर्वत पर अग्नि हो सकती है, किन्तु फिर भी यदि इस अग्नि के अस्तित्व का अनुमान धूप के रूप में दिखाई पड़ने वाले कुहासे के आधार पर किया गया है, तो इस प्रकार का अनुमान मिथ्या होगा, यद्यपि स्वयं अग्नि की प्रतीति यथार्थ होगी। प्रतिपक्षियों द्वारा इस प्रकार की मांगों की उपयुक्तता की चर्चा को छोड़ते हुए, वेदान्ती का यह कहना है कि उपनिषद्-ग्रन्थों में परम सत्ता के परम एकत्व के सत्य को प्रदर्शित किया गया है।

उपनिषद्-ग्रन्थों में उपदिष्ट सभी वस्तुओं के परम एकत्व का 'विविधता' के हमारे प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा निरास नहीं होता। क्योंकि हमारा प्रत्यक्ष एक क्षणविशेष के पृथक् पृथक् वस्तुओं से सबद्ध होता है और इस कारण यह भूत, वर्तमान तथा भविष्य की सभी वस्तुओं पर लागू नहीं हो सकता और उनके परस्पर पृथक् होने के तथ्य का प्रतिष्ठापन नहीं कर सकता। प्रत्यक्ष केवल तात्कालिक वर्तमान के अनुभव से सबद्ध होता है और इस कारण उपनिषदों द्वारा उपदिष्ट सभी वस्तुओं के एकत्व के सार्वभौमिक सिद्धान्तवाक्य का प्रत्याख्यान करने में समर्थ नहीं है। पुनः, जैसा कि श्रीहर्ष कहते हैं, अनुभव की वस्तुओं के अपने प्रत्यक्ष में हम प्रत्यक्ष-विषयों तथा अपने बीच स्थित विभेदों को जानते हैं। ज्ञान का आत्म-प्रकाशन भी जगत् की सभी विषयों से अपना विभेद नहीं प्रदर्शित कर पाता। पुनः, दृष्ट विषयों का सभी अन्य वस्तुओं

से विभेद स्वरूप-भेद के रूप में स्वयं दृष्ट विषयो के स्वभाव में, अथवा विभेदित विषयो के स्वभावी के रूप में, नहीं प्रकाशित होता—यदि ऐसा होता तो रजत का मिथ्या तथा दोषपूर्ण प्रत्यक्ष उस विषय से (शुक्तिका) से, जिस पर कि मिथ्या रजत का आरोपण होता है, अपने विभेद को तत्काल ही प्रकट कर देता । इस रूप में श्रीहर्ष ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि वैदिक ग्रन्थों में प्रतिपादित अद्वैत के आशय का किसी अन्य अधिक पुष्ट प्रमाण द्वारा प्रत्याख्यान नहीं होता । शाब्दिक स्वरूप वाले इनमें से अधिकांश तर्कों को यहाँ छोड़ देना उपयुक्त होगा । मुख्य बल इस विचार पर प्रतीत होता है कि दृष्ट वस्तुओं में स्थित तात्कालिक विभेद न्यूनतम मात्रा में भी यह प्रस्तावित अथवा निर्दिष्ट नहीं करते कि वे, तत्त्वतः अथवा अपनी समग्रता में, वस्तुओं के हमारे प्रगतिशील तथा और विस्तीर्ण ज्ञान के परिणामस्वरूप, परस्पर अभिन्न सत्ता के रूप में नहीं ग्रहण किए जा सकते (जैसा कि उपनिषदों में कहा गया है) । यदि प्रत्यक्ष कुछ सिद्ध नहीं कर सकता तो केवल अनुमान से उपनिषदों में उपदिष्ट अद्वैत का समर्थन अथवा प्रत्याख्यान नहीं हो सकता । इन्द्रियगोचर अनुभव के हमारे विश्व में हमारे मन सदैव विभेद की अवधारणा से प्रभावित होते हैं, किन्तु श्रीहर्ष का कहना है कि किसी विचार का अस्तित्व मात्र उसकी यथार्थता को नहीं सिद्ध करता । शब्द सर्वथा अस्तित्वहीन वस्तुओं से सबद्ध विचारों को उत्पन्न कर सकते हैं ।

पुनः, 'विभेद' की अवधारणा की परिभाषा असम्भव सी है । यदि यह भिन्न होने वाली वस्तुओं के मूल स्वभाव में ही स्थित है तो विभेद भिन्न होने वाली वस्तुओं के स्वभाव से अभिन्न होगा । यदि विभेद भिन्न होने वाली वस्तुओं से पृथक् है तो 'विभेद' तथा भिन्न होने वाली वस्तुओं के बीच के सबध को प्रतिष्ठित करने का कोई उपाय ढूँढना होगा, और इसके लिए किसी अन्य सबध की आवश्यकता हो सकती है, और उसके लिए किसी अन्य की, और इस प्रकार हमें एक असमाप्य शृंखला प्राप्त होगी । उनका कहना है कि 'विभेद' को कई सभब दृष्टिकोणों से देखा जा सकता । प्रथम, 'विभेद' को वस्तुओं के स्वभाव वाला माना जाता है । किन्तु, भिन्न होने वाली वस्तुओं के स्वभाव वाले 'विभेद' को सभी को एक में सन्निविष्ट करना चाहिए, क्योंकि जिन वस्तुओं से विभेद है, उनके उद्धरण के बिना कोई विभेद नहीं हो सकता । यदि 'पुस्तक' से हम मेज से इसका विभेद समझते हैं, तो मेज को पुस्तक के स्वभाव में प्रविष्ट होना होगा एवं इसका अर्थ होगा मेज तथा पुस्तक की अभिन्नता । विभेद को वस्तु के रूप में कहने का कोई अर्थ नहीं है जबकि इस प्रकार के विभेदों का अन्य वस्तुओं के उद्धरण द्वारा केवल निर्धारण हो सकता है । कोई वस्तु, उदाहरण के लिए पुस्तक, मेज से भिन्न के रूप में ही समझी जाती है—यहाँ विभेद के स्वभाव का विवेचन 'मेज से भिन्न होने के गुण' के रूप में किया जा सकता है, किन्तु 'भिन्न होने के गुण' का कोई अर्थ अथवा आधार नहीं होगा जबतक कि 'मेज' को भी इसके साथ न लिया जाय । यदि कोई यह कहे कि पुस्तक 'से भिन्न होने के गुण' से अभिन्न है तो यह सदैव पुस्तक के

स्वभाव मे 'मेज' को भी सन्निविष्ट करेगा क्योंकि 'मेज' 'से भिन्न होने' के जटिल गुण का एक घटक है जिसका अर्थ अनिवार्यतः 'मेज से भिन्न होना' होता है। इस प्रकार इस विचार के अनुसार भी 'मेज' तथा पुस्तक से पृथक् की जा सकने वाली अन्य सभी वस्तुएँ सभी वस्तुओं के स्वभाव मे ही निहित होती हैं—यह एक ऐसा निष्कर्ष है जो विभेद की अवधारणा का ही प्रत्याख्यान करता है। यह भी इंगित किया जा सकता है कि विभेद की अवधारणा वस्तुओं—जिस रूप में उन्हें देखा प्रथवा समझा जाता है—की अवधारणा के सर्वथा बाहर है। स्वयं 'विभेद' की अवधारणा पुस्तक तथा मेज—चाहे इन्हें साथ-साथ प्रथवा पृथक्-पृथक् लिया जाय—की अवधारणा से भिन्न है। पुस्तक तथा मेज का सम्मिलित विचार 'पुस्तक मेज मे भिन्न है' इस विचार से भिन्न है। पुस्तक का स्वभाव समझने के लिए यह आवश्यक नहीं है कि पहले मेज से इसका विभेद समझा जाय। अपरन्तर् यदि विभेद के विचार को किसी अर्थ मे विशिष्ट वस्तुओं के बोध तक ले जाने वाला भी कहा जाय तो इस प्रकार की विशिष्ट वस्तुओं का बोध अपने साथ इस विचार को नहीं लेकर चलता कि इस प्रकार के विभेद के कारण ही विशिष्ट वस्तुएँ देखी जाती हैं। दो वस्तुओं की समानता प्रथवा सदृशता के माध्यम से—उदाहरण के लिए, जगली गाय (गवय) तथा पालतू गाय (गो) में—कोई व्यक्ति जगली गाय को पशु के रूप मे पहचान सकता है, तथापि, जब वह किसी पशु को जगली गाय समझता है तो वह सदैव इस पशु को गाय से सदृशता के कारण ही जगली गाय नहीं समझता। किसी पशु को गाय प्रथवा जगली गाय समझने का मानसिक निर्णय उसके उत्पादक कारण की प्रत्यक्ष सहभागिता के बिना ही तुरन्त उत्पन्न होता है। इस प्रकार, विभिन्न विशिष्ट वस्तुओं के हमारे बोध के लिए विभेद के विचार को उत्तरदायी स्वीकार करने पर भी, किसी विशिष्ट वस्तु का बोध विभेद की किसी अवधारणा को एक घटक के रूप मे नहीं सन्निविष्ट करता। अतएव यह सोचना गलत है कि वस्तुएँ विभेद के स्वभाव की होती हैं।

एक अन्य विचार मे, जिसमे विभेद की व्याख्या 'मानसिक प्रत्याख्यान' प्रथवा 'अनन्यता' (अन्योन्याभाव) के रूप मे की जाती है, इस अनन्यता (उदाहरणार्थ, पुस्तक की मेज से) को एक की दूसरे से एकात्मकता के प्रत्याख्यान के रूप मे व्याख्यायित किया जाता है। जब हम यह कहते हैं कि पुस्तक मेज से भिन्न है, तो इसका अर्थ पुस्तक की मेज से एकात्मकता का प्रत्याख्यान होता है। श्रीहर्ष यहाँ यह आपत्ति उठाते हैं कि यदि पुस्तक की मेज से एकात्मकता, शश-शृंग के समान, सर्वथा भ्रान्तिपूर्ण है, तो एकात्मकता का इस प्रकार का प्रत्याख्यान सर्वथा अर्थहीन होगा। पुनः, यह नहीं प्रस्तावित किया जा सकता कि इस मानसिक प्रत्याख्यान, अथवा अनन्यता के रूप मे प्रत्याख्यान का अर्थ किसी अन्य के प्रसंग मे (उदाहरणार्थ, मेज पर रखी किसी पुस्तक का) एक जाति-प्रत्यय का प्रत्याख्यान होता है, क्योंकि इन जाति-प्रत्ययों मे कोई ऐसा विशेष धर्म नहीं होता जिनसे एक मे दूसरे का प्रत्याख्यान अथवा दूसरे से

विभेद किया जा सके, क्योंकि नैयायिक, जिनके विरुद्ध श्रीहर्ष के तर्क उद्दिष्ट हैं, यह नहीं स्वीकार करते कि जाति-प्रत्ययो में कोई विभेदक गुण होते हैं। इस प्रकार के विभेदक गुणों के अभाव में उन्हें अभिन्न समझा जा सकता है किन्तु उस दशा में एक जाति-प्रत्यय (उदाहरणार्थ मेज) का अस्वीकरण उस वस्तु के ही (उदाहरणार्थ, पुस्तक) जाति-प्रत्यय का प्रत्याख्यान सन्निविष्ट करेगा क्योंकि कोई विभेदक गुण न रखने के कारण पुस्तक तथा मेज के जाति-प्रत्यय अभिन्न हैं, अपरच, भानसिक प्रत्याख्यान द्वारा पुस्तक तथा मेज दोनों ही पुस्तक तथा मेज के जाति-प्रत्ययों से विहीन होंगे और इस प्रकार एक को दूसरे से, पुस्तक को मेज से, भिन्न कर सकने का कोई उपाय नहीं रह जाएगा। पुन, यदि विभेद को विरोधी गुणों (वैधर्म्य) का होना माना जाय तो भी यह पूछा जा सकता है कि क्या विरोधी गुणों में पारस्परिक भिन्नता लाने के लिए और भी विरोधी गुण हैं तथा इनमें क्या और भी विरोधी गुण हैं, और इस प्रकार इस प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं, यदि इन्हें किसी एक बिन्दु पर समाप्त हुआ मान लिया जाय तो, उन्हें पृथक् करने वाले और विरोधी गुणों के न होने से, उस अवस्था के अन्तिम गुण अभिन्न होंगे, और इस प्रकार पीछे की और उन्मुख शृंखला में सभी विरोधी गुण अर्थहीन ठहरेंगे और सभी वस्तुएं अभिन्न होंगी। यदि इसके विपरीत प्रथम अवस्था में ही यह स्वीकार कर लिया जाय कि विरोधी अथवा पृथक् गुणों में परस्पर पृथक्ता लाने वाले भिन्न गुण नहीं होते तो गुण अभिन्न होंगे। पुन यह पूछा जा सकता है कि ये विभेदक गुण स्वयं उनको धारण करने वाली वस्तुओं से भिन्न होते हैं अथवा नहीं। यदि वे भिन्न हैं तो पुन इस विभेद तक ले जाने वाले विरोधी गुणों के विषय में और पुन इनके अन्य विरोधी गुणों के विषय में पूछा जा सकता है और वह प्रक्रिया बढ़ती जाएगी। इन अनन्त विरोधों की सत्यता तभी प्रतिष्ठित हो सकती है जबकि इनकी प्राप्ति अनन्त समय से कम में न मानी जाय जबकि विषय समय में सीमित होता है। यदि, पुन, ये सभी एक साथ आए तो इन अनन्त विरोधों का ऐसा अव्यवस्थित गोलमाल होगा कि उनके पृथक्-पृथक् आधारपदार्थों तथा एक दूसरे के ऊपर उनकी व्यवस्थापूर्ण अनुक्रमिक निर्भरता को निर्धारित करने का कोई उपाय नहीं रह जाएगा। तथा, चूंकि शृंखला के पूर्व पदों की प्रतिष्ठा विभेद की अपर पदों की प्रतिष्ठा द्वारा ही हो सकती है, विभेद के पूर्व पदों के समर्थन में, विभेद के अपर पदों के खोज की अग्रगामी गति विभेद के इन पूर्व पदों को अनावश्यक बना देती है।^१

^१ प्रथम भेदास्वीकारप्रयोजनस्य भेदव्यवहारादेर्द्वितीयभेदादेव सिद्धे प्रथमभेदो। व्यर्थ स्यादेव, द्वितीय भेदादिप्रयोजनस्य तृतीयभेदादिनैव सिद्धे सोऽपि व्यर्थ स्यात्।

अतएव, यह नहीं कहा जा सकता कि विभेदो के हमारे प्रत्यक्ष में कोई ऐसी अन्त-भूत प्रामाणिकता है कि यह उपनिषदों में उपदिष्ट एकात्मकता का प्रत्याख्यान कर सके । श्रीहर्ष यह नहीं अस्वीकार करते कि हम सभी वस्तुओं में प्रतीत विभेदों को देखते हैं, किन्तु वह, उन्हें अविद्या से उत्पन्न मानने के कारण, उनकी अन्तिम प्रामाणिकता को अस्वीकरण करते हैं ।^१

श्रीहर्ष के द्वन्द्ववाद की प्रमुख विधा इस धारणा पर आधारित है कि परिभाषित की जाने वाली वस्तुओं की यथार्थता परिभाषाओं के दोषविहीन स्वभाव पर निर्भर करती है, किन्तु एक चक्र में तर्कों के मिथ्यात्व को सन्निविष्ट करने के कारण सभी परिभाषाएँ दोषपूर्ण होती हैं और इस कारण वस्तुओं के यथार्थ स्वभाव को प्रदर्शित अथवा परिभाषित करने का कोई उपाय नहीं है । हमारे अनुभव का जगत् ज्ञात तथा ज्ञान में निहित होता है ज्ञाता के ज्ञान के स्वामी के रूप में परिभाषित करने पर ज्ञान का बोध ज्ञाता के उद्धारण से ही संभव है, पुनः ज्ञात का बोध ज्ञान तथा ज्ञाता के उद्धारण से ही संभव है, और इस प्रकार आपेक्षिकता का एक चक्र है जिसके कारण इनमें से किसी वस्तु की स्वतन्त्र परिभाषा प्रदान करने का प्रयास व्यर्थ हो जाता है । मुख्यतः यह आपेक्षिकता ही विशिष्ट रूपों में सभी कोटियों की परिभाषा के सभी प्रयास व्यर्थ कर देती है ।

विभिन्न कोटियों तथा प्रत्ययों के प्रति द्वन्द्ववाद का व्यवहार

श्रीहर्ष अपनी आलोचना के लिए सर्वप्रथम सम्यक् सज्ञान की परिभाषाओं को लेते हैं । सम्यक् सज्ञान की परिभाषा को वस्तुओं के यथार्थ स्वभाव का प्रत्यक्ष बोध मानते हुए, वे सर्वप्रथम यह आग्रह करते हैं कि इस प्रकार की परिभाषा दोषपूर्ण है क्योंकि यदि कोई आवरण के पीछे छिपी तथा अदृष्ट किन्हीं वस्तुओं को संयोग से ठीक अनुमान कर लेता है अथवा दोषपूर्ण आधार-सामग्री के आधार पर अथवा दोषपूर्ण विधाओं के द्वारा सही अनुमान कर लेता है तो इसे सम्यक् सज्ञान नहीं कहा जा सकता ।^२ यह आग्रह किया गया है कि प्रामाणिक होने के लिए सज्ञान का दोषविहीन

^१ न वयं भेदस्य सर्वथैवासत्त्वम् अभ्युपगच्छामः किं नाम न पारमार्थिक सत्त्व, अविद्या-विद्यमानत्वं तु तदीयमिष्यत एव । खण्डनखण्डरवाद्य, पृ० २१४ ।

^२ उदाहरण के लिए, जब कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की मुठ्ठी में छिपी कौड़ियों का सही सही अनुमान कर लेता है अथवा जब कुहासे को धुआँ समझ कर कोई पर्वत पर अग्नि होने का गलत अनुमान करता है तथा संयोग से पर्वत पर अग्नि होती है—तक उसका निरायं सही हो सकता है यद्यपि उसका अनुमान प्रशुद्ध हो सकता है ।

उपकरणों द्वारा उत्पन्न होना आवश्यक है, किन्तु, यहाँ पर सयोगात्मक अनुमानों का दृष्टान्त है जो इन्द्रियों के दोषविहीन उपकरणों द्वारा उत्पन्न न होने पर भी कभी कभी ठीक हो सकते हैं। न ही बोध की अपने विषय के साथ सगति हो (यथार्थानुभव, प्रमा) सम्यक् सज्ञान की सही परिभाषा मानी जा सकती है। इस प्रकार की सगति को या तो इस अर्थ में परिभाषित किया जा सकता है कि वह स्वयं विषय की यथार्थता का प्रतिनिधित्व करती है अथवा इस अर्थ में कि यह विषय की सदृशता का प्रतिनिधित्व करती है। किसी भी विषय का यथार्थ स्वभाव अनिवर्चनीय है, और इस कारण विषय के साथ ज्ञान की सगति को प्रथम की अपर के साथ सदृशता के रूप में व्याख्यायित करना अधिक उपयुक्त होगा।

यदि इस सदृशता का यह अर्थ है कि ज्ञान में विषय द्वारा अधिगत स्वभाव विद्यमान हो (ज्ञानविषयीकृतेन रूपेण सादृश्यम्), तो यह स्पष्टतः असम्भव है, क्योंकि विषय के गुण ज्ञान में नहीं हो सकते—दो सफेद तथा कड़ी गोलियों का ज्ञान हो सकता है किन्तु ज्ञान न तो दो है, न सफेद और न कड़ा।^१ यह कहा जा सकता है कि सगति इसमें निहित होती है, कि सफेदपन इत्यादि विषय में इसके द्वारा अधिगत गुणों के रूप में होते हैं जबकि ज्ञान में ये इसके द्वारा प्रकाशित गुणों के रूप में होते हैं।^२ किन्तु, यह शुक्तिका में रजत के मिथ्या प्रत्यक्ष के दृष्टान्त में ठीक नहीं बैठेगा। 'मेरे सामने रजत' के प्रत्यक्ष में 'मेरे सामने' के ज्ञान को सम्यक् सज्ञान के रूप में स्वीकार करना होगा। यदि इसे सम्यक् सज्ञान स्वीकार किया जाता है तो सम्यक् सज्ञान को यथार्थ आनुकूल्य के रूप में व्याख्यायित करना अर्थहीन था, इसे केवल सज्ञान के रूप में ही परिभाषित किया जा सकता था क्योंकि सभी सज्ञान का कोई न कोई विषय होगा और जहाँतक केवल इसका सबब है सभी सज्ञान प्रामाणिक होंगे। किन्तु, यदि विचार तथा विषय की संपूर्ण सगति का आग्रह किया जाय तब ऊपर के समान आशिक सगति को सतोषपूर्ण नहीं माना जा सकता। किन्तु यदि संपूर्ण सगति को अपरिहार्य माना जाय तब आशिक सगति की शुद्धता का ध्यान छोड़ देना होगा, जबकि नैयायिक यह स्वीकार करते हैं कि जहाँतक किसी विषय के उद्धारण का प्रश्न है, सभी सज्ञान प्रामाणिक हैं, जब हम विषय के स्वभाव की सगति तथा विषय के ज्ञान द्वारा विशेषित स्वभाव पर विचार कर रहे हैं, उस समय केवल सज्ञान के स्वभाव के ऊपर विवाद हो सकता है कि यह शुद्ध है अथवा अशुद्ध। यदि विषय के साथ संपूर्ण सगति

^१ द्रौ घटी शुक्लवित्पत्र रूपसख्यादिसमवायित्व । न ज्ञानस्य गुणत्वाद् अतः प्रकाशमान-
रूपेण अर्थसादृश्य ज्ञानस्य नास्ति-अस्ति च तस्य ज्ञानस्ये तत्र घटयोः प्रमात्वम् ।
खण्डन पर विद्यासागरी, पृ० ३६८ ।

^२ अर्थस्य हि यथा समवायाद् रूप विशेषणीभवति तथा विषयभावाज्ज्ञानस्यापि तद्वि-
शेषणम् भवत्येव । खण्डन, पृ० ३६९ ।

सम्यक् सज्ञान की 'जो अशुद्ध अथवा त्रुटिपूर्ण नहीं है' ऐसा बोध (अव्यभिचारी अनुभव इस रूप में की जाने वाली परिभाषा के विरुद्ध तर्क करते हुए श्रीहर्ष कहते हैं कि 'जो अशुद्ध नहीं है' अथवा 'जो त्रुटिपूर्ण नहीं है' का यह अर्थ नहीं हो सकता कि सज्ञान का अस्तित्व उसी समय होगा जबकि विषय का अस्तित्व होगा, क्योंकि तब अनुमानात्मक सज्ञान जो प्रायः अतीत कालिक अथवा भावी वस्तुओं का निर्देश करता है, मिथ्या होगा। न ही इसका अर्थ हो सकता है कि सज्ञान का देश काल में अपने विषयों के साथ सहास्तित्व होता है, न ही इसका यह अर्थ हो सकता है कि सम्यक् सज्ञान सभी रूपों में अपने विषय के समान होता है क्योंकि सज्ञान स्वभाव में अपने विषय से इतना मिला होता है कि किसी ऐसे दृष्टान्त का होना संभव नहीं है जिसमें यह सभी रूपों में उसके सदृश होगा। तथा, यदि ज्ञान तथा इसके विषय की एकात्मकता के विचार को स्वीकार किया जाय तब यह उन दृष्टान्तों पर भी लागू होगा जहाँ एक विषय कोई गलती से अन्य के रूप में देखा जाता है, और इस कारण 'अव्यभिचारी' शब्द सम्यक् ज्ञान को अशुद्ध सज्ञान से विभेदित करने के लिए पर्याप्त नहीं है।

'ऐसा बोध जो ज्ञात विषय से असंगत नहीं है (अविसर्वादि)' के रूप में सम्यक् सज्ञान की बोद्ध परिभाषा के विरुद्ध तर्क करते हुए, श्री हर्ष अशुद्ध ज्ञान का निर्धारण करने वाले विषय के साथ सज्ञान की असंगतता के सभी सम्भावित अर्थों में इस परिभाषा के प्रत्याख्यान का प्रयास करते हैं। यदि परिभाषा को सम्यक् सज्ञान को ऐसे सज्ञान में प्रतिबद्ध करने वाला माना जाता है जिसका ज्ञान अपने विषय के साथ सहमति रखने वाले के रूप में एक अन्य सज्ञान द्वारा होता है, तब—बहुसंख्यक क्षणों में अनुक्रमिक रूपेण पुनरावृत्त तथा सभी अनुक्रमिक क्षणों में, जबतक कि इसका प्रत्याख्यान नहीं होता, अपने विषय के साथ सम्मत रूप में प्राप्त—एक अशुद्ध सज्ञान को भी सम्यक् मानना होगा क्योंकि इस दृष्टान्त में पूर्ववर्ती सज्ञान अनुवर्ती क्षणों के सज्ञान द्वारा प्रमाणित होता है। पुनः, यदि सम्यक् सज्ञान को ऐसे सज्ञान के रूप में परिभाषित किया जाय, अपने विषय के साथ जिसकी असंगति का प्रत्यक्षीकरण किसी अन्य सज्ञान द्वारा नहीं होता, तब भी इसमें कई कठिनाइयाँ शेष रहती हैं। क्योंकि अशुद्ध सज्ञान भी कुछ समय तक किसी अन्य सज्ञान द्वारा अखण्डित रह सकते हैं। अपरच, सामान्य दृष्टि द्वारा शुक्तिका का सफेद के रूप में दर्शन के बाद में किसी पाण्डुरोगग्रस्त दृष्टि के पीले के रूप में दर्शन द्वारा खण्डन हो सकता है। यदि यह ग्राह्य किया जाता है कि खण्डन एक त्रुटिविहीन परवर्ती सज्ञान द्वारा होना चाहिए, तब यह कहा जा सकता है कि यदि त्रुटिविहीन सज्ञान को परिभाषित करने का कोई उपाय होता तब सम्यक् सज्ञान की परिभाषा बड़ी सरल होती। इसके विपरीत, सम्यक् सज्ञान की ठीक परिभाषा के बिना त्रुटिपूर्ण अथवा अशुद्ध सज्ञान की बात करने का कोई अर्थ नहीं है। यदि सम्यक् सज्ञान को कारणात्मक सामर्थ्य से सपन्न सज्ञान के रूप में परिभाषित किया जाय तो वस्तुतः यह भी ठीक परिभाषा नहीं है, क्योंकि सर्प के अशुद्ध सज्ञान से भी

भय की उत्पत्ति तथा यहाँ तक कि मृत्यु भी हो सकती है। यदि यह आग्रह किया जाता है कि कारणात्मक सामर्थ्य का सपादन विषय द्वारा उसी रूप में होना चाहिए जिस रूप में यह देखा जाता है, तो इसे अभिनिश्चित करना अत्यन्त कठिन है, तथा कारणात्मक सामर्थ्य का भी मिथ्या सज्ञान हो सकता है, अतएव, कारणात्मक सामर्थ्य के आधार पर सम्यक् सज्ञान के स्वभाव को अभिनिश्चित करना अत्यन्त कठिन होगा। श्रीहर्ष पुनः यह कहते हैं कि समानरूपेण विषय की प्राप्ति कराने वाले के रूप में (अर्थ प्रापकत्व) सम्यक् सज्ञान की धर्म कीर्ति की परिभाषा भी अवोद्यगम्य है क्योंकि यह निश्चित कर सकना कठिन है कि कौन सा विषय प्राप्य है तथा कौन सा नहीं, तथा यह विचार, कि वस्तु उस रूप में प्राप्य है जिस रूप में यह देखी जाती है, शुक्तिका में रजत के मिथ्या प्रत्यक्ष के दृष्टान्त में भी विद्यमान रह सकता है। यदि सम्यक् सज्ञान को ऐसे सज्ञान के रूप में परिभाषित किया जाता है जिसका कि खण्डन नहीं होता तब यह पूछा जा सकता है कि क्या खण्डन का अभाव केवल प्रत्यक्ष के समय होता है जिस दशा में शुक्तिका में रजत का मिथ्या प्रत्यक्ष भी सम्यक् सज्ञान होगा क्योंकि यह कम से कम भ्रम की उत्पत्ति के समय खण्डित नहीं होता। यदि यह आग्रह किया जाता है कि सम्यक् सज्ञान ऐसा सज्ञान है जिसका कभी खण्डन नहीं होता तब हम किसी सज्ञान की शुद्धता के निश्चयात्मक कथन की स्थिति में नहीं रहते, क्योंकि इसका निश्चित होना असंभव है कि कोई विशेष सज्ञान कभी भी किसी भी समय खण्डित नहीं होगा।

यह प्रदर्शित करने के बाद कि सम्यक् सज्ञान (प्रमा) को परिभाषित करना असंभव है, श्रीहर्ष यह प्रदर्शित करने का प्रयास करते हैं कि सज्ञान के उपकरणों (प्रमाण) की अवधारणा में सन्निविष्ट के रूप में उपकरणों (करण) की अवधारणा अथवा उनके व्यापार को परिभाषित करना असंभव है। श्रीहर्ष यह प्रदर्शित करने का प्रयास करते हैं कि कर्ता के रूप में करणत्व को अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखने वाले के रूप में पृथक् रूप से नहीं उपकल्पित किया जा सकता क्योंकि इसके पृथक् अस्तित्व को निर्धारित करना कठिन है। श्रीहर्ष ने इस विवेचन को जिस रूप में प्रस्तुत किया है उसकी सूक्ष्मताओं में जाना एक लम्बी कथा होगी एवं हमारे वर्तमान प्रयोजनों के लिए केवल यह जानना पर्याप्त है कि श्रीहर्ष ने एक पृथक् कर्ता के रूप में 'करणत्व' के प्रत्यय का—इसके लोकप्रिय रूप तथा जिस रूप में यह संस्कृत व्याकरण में उपकल्पित हुआ है, दोनों में—प्रत्याख्यान किया है। उन्होंने 'करण' के प्रत्यय के प्रति सलग्न किए जा सकने वाले विभिन्न वैकल्पिक अर्थों की भी चर्चा की है और यह दिखाया है कि इनमें से किसी भी अर्थ का सतोपपूर्ण ढंग से श्रीचित्य-स्थापन नहीं किया जा सकता।^१

^१ कई अन्य परिभाषाओं में श्रीहर्ष ने उद्योतकर द्वारा दी गई 'करण' की परिभाषा का भी प्रत्याख्यान किया है—'यद्वानेव करोति तत् करणम्'। —खण्डन, पृ० ५०६।

प्रत्यक्ष की परिभाषा का प्रत्याख्यान करने में वह प्रत्यक्ष की सम्यक् ज्ञान के उपादान के रूप में परिभाषा करने की निरर्थकता का प्रदर्शन करने वाली एक विस्तृत चर्चा प्रस्तुत करते हैं। न्याय में प्रत्यक्ष को एक ऐसे सज्ञान के रूप में परिभाषित किया गया है जो किसी इन्द्रियविशेष के अपने विषय के साथ ससर्ग के कारण उत्पन्न होता है, किन्तु यह जानना असम्भव है कि क्या कोई सज्ञान इन्द्रिय-ससर्ग से उत्पन्न हुआ है क्योंकि इन्द्रिय-ससर्ग से ज्ञान की उत्पत्ति का तथ्य किसी अन्य उपाय द्वारा नहीं देखा अथवा जाना जा सकता। चूँकि प्रत्यक्ष में इन्द्रियाँ एक ओर आत्मा के ससर्ग में और दूसरी ओर बाह्य विषयों के ससर्ग में रहती हैं, श्रीहर्ष विविध तर्कों द्वारा यह प्राग्रह करते हैं कि जब तक कि प्रत्येक दृष्टान्त में उस विषय विशेष, जिसके ससर्ग में इन्द्रिय है, का उल्लेख नहीं किया जाता, प्रत्यक्ष की कोई ऐसी परिभाषा प्रदान कर सकना कठिन होगा कि यह केवल बाह्य विषय के प्रकाशन को ही उपलक्षित करे, आत्मा को नहीं जो कि इन्द्रिय के उतने ही ससर्ग में है जितना कि विषय। पुनः, प्रत्येक प्रत्यक्ष में विषय का सविशेष उल्लेख उसे विशिष्ट बना देगा और इससे परिभाषा, जिसका कि केवल सम्बन्ध प्रत्ययों के प्रति व्यवहार होता है, के प्रयोजन का ही निरास होगा। तात्कालिकता के रूप में प्रत्यक्ष की एक समव परिभाषा के विशुद्ध तर्क करते हुए श्रीहर्ष यह उपलक्षित करते हैं कि यदि प्रत्यक्ष विषय के, इसके नित्य लक्षण के रूप में, किसी विशेष गुण का प्रकाशन करता है तब, ताकि इस गुण का अभिज्ञान हो सके, वहाँ एक अन्य लक्षण की आवश्यकता होगी, और यह एक अन्य लक्षण को अग्रकल्पित करेगा, और इस प्रकार एक असमाप्य शृंखला चलेगी, और यदि इस असमाप्य शृंखला की किसी अवस्था में यह मान लिया जाता है कि अब आगे किसी लक्षण की आवश्यकता नहीं है तब, जब तक कि प्रत्यक्ष की समावना का भी निरास न कर दिया जाय, इसमें पूर्ववर्ती निर्धारक लक्षणों की उपेक्षा समाविष्ट होती है। यदि इस तात्कालिकता को इन्द्रियों के कारणत्व द्वारा उत्पादित सज्ञान के रूप में परिभाषित किया जाय तो, पुनः, यह अबोधगम्य है, क्योंकि इन्द्रियों का कारणत्व अबोध्य है। श्रीहर्ष प्रत्यक्ष के विभिन्न वैकल्पिक परिभाषाओं को लेते हैं एवं सभी का न्यूनाधिक समान रूप में—मुख्यतः परिभाषाओं के निर्माण में शाब्दिक त्रुटियों को प्रदर्शित करते हुए—खण्डन करने का प्रयास करते हैं।

श्रीहर्ष के खण्डनखण्डखाद्य के टीकाकार चित्सुख आचार्य प्रत्यक्ष की परिभाषा का अपेक्षाकृत अत्यधिक संक्षिप्त रूप में प्रत्याख्यान-प्रस्तुत करते हैं। उनका कहना है कि अक्षपाद द्वारा विषय के साथ इन्द्रिय-ससर्ग से उत्पन्न होने वाले अखण्डित सज्ञान के रूप में प्रत्यक्ष की परिभाषा अबोध्य है। हम यह कैसे जान सकते हैं कि सज्ञान का खण्डन नहीं होगा? इसे संस्थित परिस्थितियों की त्रुटिविहीनता के ज्ञान से नहीं जाना जा सकता क्योंकि त्रुटिविहीनता को तभी जाना जा सकता है जब कि कोई असंगति न हो और इस कारण त्रुटिविहीनता को पहले से अथवा स्वतंत्रतः नहीं जाना जा सकता,

तथा सस्थित परिस्थितिषा मे बहुतेरे अदृश्य तत्त्व ह्ये । यह कहना भी असम्भव है कि कोई अनुभव सर्वदा के लिए अखण्डित रहेगा । न ही यह आप्रह किया जा सकता है कि सम्यक् सज्ञान वह है जो द्रष्टा द्वारा कोई प्रयास (प्रवृत्ति-सामर्थ्य) उत्पन्न कर सके, क्योंकि भ्रामक ज्ञान भी, इसके द्वारा भ्रमित, व द्रष्टा मे एक प्रयास की उत्पत्ति कर सकता है । परिणाम की उपलब्धिमात्र सज्ञान की शुद्धता की कसौटी नहीं है, क्योंकि कोई व्यक्ति मणि की प्रभा को देख सकता है और इसे मणि सोच सकता है और वस्तुतः मणि को पा सकता है, तथापि इसमे सदेह नहीं किया जा सकता कि मणि की किरण का मणि के रूप मे उसका बोध त्रुटिपूर्ण था ।^१ तारको तथा अहो के प्रत्यक्ष के दृष्टान्त मे इन वस्तुओं की किसी वास्तविक उपलब्धि की कोई संभावना नहीं होती, तथापि सज्ञानो की प्रामाणिकता के अस्वीकरण का कोई कारण नहीं है ।

लिंगपरामर्श अथवा 'पक्ष' (उदाहरण के लिए पर्वत) 'लिंग' (उदाहरण के लिए धूम), जो कि साध्य (उदाहरण के लिए अग्नि) के साथ सदैव सदास्तित्वमान होता है, के अस्तित्व की सिद्धि के रूप मे, अथवा लिंग के साध्य (उदाहरणार्थ अग्नि) के साथ नित्य सहास्तित्व के रूप मे श्रीहर्ष के अनुमान की परिभाषाओं के प्रत्याख्यान मे प्रयुक्त न्यूनाधिक शाब्दिक तर्कों तथा इसके अन्य थोड़े सशोधित प्रकारों पर ध्यान न देते हुए, मे उनकी सहास्तित्व (व्याप्ति) के स्वभाव की आलोचना पर आता हूँ जोकि अनुमान की अवधारणा का मूल है । यह आप्रह किया जाता है कि व्याप्ति मे अपेक्षित नित्य सहास्तित्व के सार्वभौमिक सबष को तब तक प्रतिष्ठित नहीं किया जा सकता जबतक कि किसी जाति मे सन्निविष्ट सभी व्यष्टियों के नित्य सहास्तित्व को न जाना जाय, जोकि असम्भव है । नैयायिकों का कहना है कि मन, सामान्य प्रत्यासत्ति सज्ञा वाले जाति-प्रत्ययों अथवा सामान्यों के साथ एक प्रकार के मानसिक ससर्ग द्वारा, वस्तुतः उसके सभी व्यष्टियों के अनुभव के विना, किसी जाति के सभी व्यष्टियों का प्रतिज्ञान कर सकता है । वस्तुतः इसी रूप मे बहुतेरे दृष्टान्तों मे धूम तथा अग्नि के नित्य सहास्तित्व को देख कर, हम दूरवर्ती पर्वत पर धूम-देख कर, 'धूम' के जाति-प्रत्यय के साथ एक प्रकार के मानसिक ससर्ग के अनुभव द्वारा अग्नि के साथ धूम के नित्य सहास्तित्व को समझते हैं । इस प्रकार की व्याख्या का प्रत्याख्यान करते हुए श्रीहर्ष तर्क करते हैं कि यदि सभी विशिष्ट धूमों को इस प्रकार जाति-प्रत्ययों के साथ मानसिक ससर्ग द्वारा जाना जा सके तब 'ज्ञेय' जाति-प्रत्यय के साथ मानसिक ससर्ग द्वारा हम सभी विशिष्ट ज्ञेयों को जान सकेंगे और सर्वज्ञ हो जाएंगे । कोई वस्तु, अपने विशिष्ट गुणों के साथ, एक व्यष्टि के रूप मे ही ज्ञेय होती है, और इस कारण

^१ दृश्यते हि मणिप्रमाया मणिवुद्ध्या प्रवर्तमानस्य मणिप्राप्ते प्रवृत्तिसामर्थ्यं न चाव्य-
निचारित्वम् । तत्त्व-प्रदीपिका, पृ० २१८ । निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १९१५ ।

किसी वस्तु को एक ज्ञेय के रूप में जानना इस प्रकार के सभी विशिष्ट गुणों का ज्ञान सन्निविष्ट करेगा, क्योंकि 'ज्ञेय' जाति-प्रत्यय उन सभी व्यष्टियों को सन्निविष्ट करेगा जिनका एक विशिष्ट ज्ञेय स्वभाव है। यह आग्रह किया जा सकता है कि ज्ञेयत्व एक ऐकान्तिक स्वभाव है, तथा यह कि वस्तुएं अन्यथा पूर्ण भिन्न हो सकती हैं तथापि, जहां तक ज्ञेयता का सबंध है, वे एक हो सकती हैं, और इस प्रकार वस्तुएं, स्वभाव की भिन्नता में, संपूर्णतः अज्ञात रह सकती हैं और फिर भी, जहां तक वे केवल ज्ञेय हैं, ज्ञात हो सकती हैं। इसके प्रति श्रीहर्ष का उत्तर यह है कि 'ज्ञेय' जाति-प्रत्यय सभी ज्ञातों को सन्निविष्ट करेगा और इस प्रकार 'ज्ञेय' शब्द के अर्थ में स्वभावों की भिन्नता भी सन्निविष्ट होगी।

पुनः, केवल तर्क के लिए यह स्वीकार करने पर भी कि व्यष्टियों के माध्यम से जाति-प्रत्यय के साथ मानसिक ससर्ग रखना संभव है, नित्य सहास्तित्व को कैसे देखा जा सकता है? यदि हमारी इन्द्रिया बिना किसी अन्य सहायता के सहास्तित्व के इस प्रकार के सबंधों को देख सकती हैं, तो इस प्रकार के सहास्तित्व के दर्शन में त्रुटियों की कोई संभावना नहीं होगी। किन्तु, इस प्रकार की त्रुटिया होती हैं और परवर्ती अनुभव द्वारा उनकी शुद्धि होती है, एवं इन्द्रिय-निर्णय में त्रुटि की व्याख्या का कोई उपाय नहीं रह जाता। पुनः यदि इस सहास्तित्व को अविनाभाव के रूप में परिभाषित किया जाय, जिसका अर्थ यह है कि एक का अभाव होने पर दूसरे का भी अभाव है, तो इस प्रकार की परिभाषा त्रुटिपूर्ण है, क्योंकि वह उन दृष्टान्तों पर भी लागू हो सकता है जहां कोई वास्तविक नित्य सहास्तित्व नहीं है। इस प्रकार 'भूमि' तथा 'काटे जाने की संभावना' में कोई नित्य सहास्तित्व नहीं है, तथापि आकाश में भूमि का तथा 'काटे जाने की संभावना' का भी अभाव है। यदि यह आग्रह किया जाता है कि सहास्तित्व का निर्धारण किसी एक वस्तु के अभाव का किसी अन्य वस्तु के अभाव के साथ सगति के एकाकी दृष्टान्त द्वारा नहीं किया जा सकता, तो यह सिद्ध करना होगा कि सार्वत्रिक रूप में किसी एक-उदाहरणार्थ, अग्नि-के अभाव के सभी दृष्टान्तों में दूसरे-उदाहरणार्थ, धूम-का भी अभाव है, किन्तु इस प्रकार के सार्वत्रिक अभाव का निर्णय उतना ही कठिन है जितना कि सार्वत्रिक सहास्तित्व का। पुनः, यदि इस सहास्तित्व को लिंग अथवा हेतु या साधन के अस्तित्व की असंभावितता के रूप में परिभाषित किया जाय, जहांकि साध्य का भी अभाव है, तब भी यह कहा जा सकता है कि इस प्रकार की असंभावितता का, इन्द्रिय-ज्ञान द्वारा अथवा किसी अन्य उपाय द्वारा, निर्धारण संभव नहीं है।

अब, संभावनाओं के निर्णय में तर्क अथवा निरसनकारी विचार को नित्य सहास्तित्व का प्रतिष्ठापक नहीं माना जा सकता, क्योंकि सभी तर्क नित्य सहास्तित्व पर आधारित होते हैं, और इस प्रकार की मान्यता असमाप्य अन्योन्यात्रचिता को लाएगी।

प्रसिद्ध तर्कशास्त्री उदयन ने इस पर आपत्ति किया है और कहा है कि यदि धूम तथा अग्नि के नित्य सहास्तित्व का अस्वीकरण किया जाता है तो इस प्रकार के अस्वीकरण (वाधकस्तर्क) के विरुद्ध मबल तर्क हैं, अर्थात् यह कि यदि धूम को अग्नि के साथ सहास्तित्वमान नहीं माना जाता तब या तो धूम का अस्तित्व बिना किसी कारण के होगा अथवा इसका अस्तित्व ही नहीं होगा, जो असंभव है। किन्तु श्रीहर्ष का कहना है कि यहाँ एक वैकल्पिक प्रयत्ति के लिए स्थान है जिस पर उदयन का ध्यान नहीं गया है, अर्थात् यह कि धूम के अस्तित्व का कारण अग्नि के अतिरिक्त कुछ और है। यह हो सकता है कि ऐसे धूम हो जो अग्नि के कारण नहीं हैं। कोई इस विषय में कैसे निश्चित हो सकता है कि सभी धूमों की उत्पत्ति अग्नि से होती है? अग्नि की इन दो जातियों में, जिन पर हमारा ध्यान नहीं गया है, भिन्नताएँ हो सकती हैं, और इस प्रकार इस उपकल्पना के लिए सदैव स्थान रहता है किसी विशेष धूम का अस्तित्व अग्नि के बिना हो सकता है, और इस प्रकार की शकाएँ अनुमान को असंभव बना देंगी। उदयन ने यह मान लिया था कि यदि हम किसी भावी दृष्टान्त के सवध में शका रखते हैं—कि यह संभव है कि किसी दृष्टान्त विशेष में सहास्तित्व को गलत पाया जाय—तब इस प्रकार की शका अनुमान द्वारा समर्थित होगी, और इस बात का स्वीकरण अनुमान का स्वीकरण सन्निविष्ट करेगा। यदि इस प्रकार की अतिशयोक्तिपूर्ण शका को अनुचित माना जाय तो अनुमान के मार्ग में कोई बाधा नहीं रहती। शकाओं को सभी तक स्वीकार किया जा सकता है जबकि शकाएँ व्यावहारिक जीवन से असंगत हों। प्रतिदिन हम पाते हैं कि भोजन से क्षुधा की शान्ति होती है और इस पर भी यदि हम यह शका करें कि किसी दिन विशेष पर क्षुधित होने पर हमें भोजन ग्रहण करना चाहिए अथवा नहीं तो जीवन असंभव हो जाएगा।^१ किन्तु इस मत का उत्तर श्रीहर्ष उदयन की अपनी कारिका के शब्दों में व्यावर्तन करते हुए देते हैं, जिसमें कि उन्होंने कहा है कि जब तक शका है अनुमान अप्रामाणिक हैं, यदि शका नहीं है तो यह सभी हो सकता है जबकि अनुमान की अप्रामाणिकता को प्रकाशित कर दिया गया हो, और जब इस प्रकार की अप्रामाणिकता पाई जाएगी, शकाओं का अस्तित्व होगा। और इस कारण संभावनाओं का तर्क कभी भी शकाओं को नहीं

^१ शका चेद् अनुमास्त्येव

न चेच्छका ततस्तराम् ।

व्याघातावधिरागका

तर्क शकावधिमत् ॥

हटा सकता ।^१

श्रीहर्ष 'नित्य सहास्तित्व' का स्वाभाविक सबध (स्वाभाविक सम्बन्ध) के रूप में परिभाषा के प्रति भी आपत्ति करते हैं। वे 'स्वाभाविक सबध' शब्द का प्रत्याख्यान करते हैं और कहते हैं कि नित्य सहास्तित्व अपने विविध समव अर्थों में से ये समव अर्थ हैं (१) सम्बन्धी के स्वभाव पर निर्भरता (सम्बन्धिस्वभावत्रित), (२) सम्बन्धी के स्वभाव द्वारा उत्पन्न (सम्बन्धिस्वभावजन्य), (३) सम्बन्ध का निर्माण करने वाले स्वभाव से अभिन्नता—किसी में भी तर्कसंगत नहीं ठहरेगा क्योंकि ये अत्यन्त व्यापक होंगे जो नित्य सहास्तित्वमान नहीं हैं उन पर भी लागू होंगे, उदाहरणार्थ, जो कुछ भी भूमि-निर्मित है, उसे लोहे की सुई से खुरचा जा सकता है। आगे वे नित्य सहास्तित्व की सोपाविक स्थितियों (उपाधि) पर अनाश्रित सम्बन्ध के रूप में परिभाषा का प्रत्याख्यान करते हैं। श्रीहर्ष के तर्कों के विवरणों में गए बिना, यह कहा जा सकता है कि यह अत्यन्त विस्तृत रूप में इस विश्वास पर आधारित है कि सबधों की सोपाविकता का नित्य सहास्तित्व के स्वभाव के ज्ञान बिना निर्धारण नहीं हो सकता तथा यह भी कि नित्य सहास्तित्व का निर्धारण नित्य सहास्तित्व की सोपाविकता के पूर्वगामी निर्धारण के बिना संभव नहीं है।

श्रीहर्ष द्वारा सादृश्यता, विवक्षा तथा प्रमाण का प्रत्याख्यान तथा साथ ही अनुमान के विभिन्न तर्कदोषों की परिभाषाओं का प्रत्याख्यान दार्शनिक दृष्टिकोण से अधिक महत्व के नहीं हैं और यहाँ उनके विस्तृत विवेचन की आवश्यकता नहीं है।

श्रीहर्ष द्वारा न्याय की कोटियों के प्रत्याख्यान पर ध्यान देने पर हम पाते हैं कि वह 'सत्' अथवा 'भावत्व' के प्रत्याख्यान से प्रारम्भ करते हैं। उनका कहना है कि भाव को स्वयं अस्तित्वमान के रूप में नहीं परिभाषित किया जा सकता क्योंकि अभाव भी स्वयं अस्तित्वमान है, हम भाव को उतने ही अधिकारपूर्वक अस्तित्वमान कह सकते हैं जितना कि अभाव को अस्तित्वमान कह सकते हैं, अभाव तथा भाव दोनों 'अस्तित्वमान हैं' इस क्रिया के व्याकरणीय कर्तृकारक—बोधको के रूप में प्रतिष्ठित होते हैं। पुनः प्रत्येक अस्तित्वमान वस्तु के स्वयं विलक्षण होने के कारण, 'अस्तित्व' अथवा 'भाव' के समान कोई ऐसा समान गुण नहीं है जो सब में विद्यमान हो। पुनः, 'भाव' उतना ही 'भाव' का निरसन है जितना कि 'अभाव' 'भाव' का, इस कारण 'भाव' को किसी ऐसी वस्तु के रूप में परिभाषित नहीं किया जा सकता जो कि किसी वस्तु का निरसन नहीं है। निरसन वाणी का एक प्रकार है तथा भाव एवं अभाव दोनों को निरसनकारी रूप में अभिव्यक्त किया जा सकता है।

^१ व्याधातो यदि शकास्ति

न चेच्छका उत्तराम् ।

व्याधातावधिराशका

तर्क. शकावधि कुत ॥

अभाव की कोटि पर विचार करते हुए श्रीहर्ष कहते हैं कि यह किसी वस्तु के निरसन के रूप में परिभाषित नहीं किया जा सकता, क्योंकि जिस प्रकार अभाव को भाव का निरसन कहा जा सकता है, उसी प्रकार भाव को भी अभाव का निरस कहा जा सकता है (भावाभावयोर्द्वयोरपि परस्पर प्रतिक्षेपात्मकत्वात्) । न ही अभाव को भाव का विरोध करने वाले के रूप में परिभाषित किया जा सकता है, क्योंकि सभी अभाव सभी भाव के विरोधी नहीं होते (उदाहरणार्थ, 'भूमि पर जलपात्र नहीं है' में जलपात्र भूमि का विरोधी नहीं है, जिसके कि सदर्थ में जलपात्र का निरास किया जाता है), यदि अभाव कुछ अस्तित्वमान वस्तु का विरोध करता है तो वह निरसन का भेद नहीं करता, क्योंकि ऐसी कई अस्तित्वमान वस्तुएँ हैं जो परस्पर विरोधी हैं (उदाहरणार्थ अश्व तथा वृष) ।

न्याय की-गुणों के आश्रय के रूप में द्रव्य की परिभाषा का प्रत्याख्यान करते हुए श्रीहर्ष कहते हैं कि गुण भी सात्त्विक तथा अन्य गुणों से युक्त प्रतीत होते हैं (उदाहरणार्थ, हम दो या तीन रंगों की, किसी रंग के गहरा अथवा हल्का होने की, मिश्रित अथवा मौलिक होने की बात करते हैं—एव रंग को गुण माना जाता है) । यदि यह आप्रह किया जाता है कि यह गलती है तब तथाकथित द्रव्यों के गुणों से युक्त के रूप में प्रकटन को भी समानरूपेण त्रुटिपूर्ण मानना होगा । पुनः, द्रव्य की गुणों के आश्रय के रूप में परिभाषा का क्या अर्थ है ? चूँकि गुण गुणत्व के जाति-प्रत्यय में अवस्थित रह सकते हैं, गुण के जाति-प्रत्यय को, परिभाषा के अनुसार, द्रव्य मानना चाहिए । यह आप्रह किया जा सकता है कि द्रव्य वह है जिसमें गुण अन्तर्भूत रहते हैं । किन्तु यहाँ 'मे' प्रत्यय का क्या अर्थ होगा ? हम सफेद शुक्तिका में पाण्डुरोगी द्वारा देखे गए पीलेपन के मिथ्या दर्शन को सफेदपन के शुद्ध दर्शन से कैसे विभेदित करेंगे ? जब तक शुक्तिका में पीलेपन के दर्शन के मिथ्यात्व का अभिज्ञान नहीं होता, दोनों दृष्टान्तों में कोई भेद नहीं हो सकता । पुनः, द्रव्य को अन्तर्भूत अथवा उपादान कारण (समवायिकारण) के रूप में नहीं परिभाषित किया जा सकता, क्योंकि यह जानना संभव नहीं है कि कौन सा अन्तर्भूत कारण है एव कौन सा नहीं, क्योंकि सख्या को एक गुण गिना जाता है तथा रंग को भी एक गुण गिना जाता है, और फिर भी हम रंगों को एक, दो अथवा कई रंगों से विभेदित करते हैं ।

अपरच, न्याय द्वारा गुण की ऐसी वस्तु के रूप में परिभाषा, जिसकी एक जाति है तथा जो गुणों से विहीन है अवोध्य है, क्योंकि यह परिभाषा गुण की अवधारणा को सन्निविष्ट करती है, जिसकी परिभाषा अपेक्षित है । अपरच, जैसा कि ऊपर कहा गया है, गुणों में भी—जैसे कि रंगों में—सात्त्विक गुण होते हैं, क्योंकि हम एक, दो अथवा कई रंगों की बात करते हैं । सात्त्विक गुणों से युक्त, गुणों के इस प्रकटन को धारण करते हुए ही गुण की परिभाषा को प्रतिष्ठित किया जा सकता है, तथा गुण की परिभाषा के

आधार पर ही इस प्रकार के प्रकटनों को अशुद्ध मान कर निरास किया जा सकता है। यदि रगो को अन्य हेतुओं के विचार से गुणों के रूप में जाना जाता है तो, सांख्यिक गुणों से युक्त, ये केवल इसी कारण गुण नहीं कहे जा सकते, क्योंकि, परिभाषा के अनुसार, गुण केवल द्रव्यों में होते हैं। यहाँ तक कि सख्याएँ भी पृथक्ता के गुण से युक्त होती हैं। इस प्रकार कोई एक भी दृष्टान्त नहीं है जिसे नैयायिक गुण का उदाहरण बना सके।

सम्बन्धों की चर्चा करते हुए श्रीहर्ष कहते हैं कि यदि सम्बन्ध को किसी वस्तु में अवस्थित किसी वस्तु के रूप में उपकल्पित किया जाय तो इसका अर्थ अवबोध्य है। सम्बन्ध का 'मे' अथवा 'इसमें' अर्थ सर्वथा स्पष्ट नहीं है, क्योंकि 'आधार' के रूप में किसी वस्तु की अवधारणा 'मे' अथवा 'इसमें' के प्रत्यय की अवधारणा के ऊपर आश्रित होती है, तथा वह अवधारणा भी एक आधार की अवधारणा पर आश्रित होती है, एवं ऐसी कोई अवधारणा नहीं है जो इनमें से किसी भी अवधारणा को स्वतन्त्ररूपेण व्याख्यापित कर सके। आधार को अन्तर्भूत कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस दशा में 'इस पात्र में एक अगूर है' अथवा 'शश में शृगो का अभाव' जैसे उदाहरण अव्याख्येय होंगे। तत्पश्चात् वे कई समावित अर्थों को लेते हैं जिन्हें आधार की अवधारणा के लिए दिया जा सकता है किन्तु, दार्शनिक दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण न होने के कारण उन्हें यहाँ छोड़ दिया जाता है। वह ज्ञान के विषय तथा विषयों के सवध (विषयविषयिभाव) की परिभाषा की असमाव्यता की भी चर्चा करते हैं।

कारण की परिभाषा का प्रत्याख्यान करते हुए श्रीहर्ष कहते हैं कि कारण को तात्कालिक पूर्वगामिता के रूप में नहीं परिभाषित किया जा सकता, क्योंकि तात्कालिक पूर्वगामिता को केवल कारणात्मक व्यापार के प्रति आरोपित किया जा सकता है जो कि कारण तथा परिणाम के बीच सदैव अन्तराक्षेपक घटक होता है। यदि इस सिद्धान्त के आधार पर, कि जो (उदाहरणार्थ, कारणात्मक व्यापार) किसी वस्तु (उदाहरणार्थ, कारण) में है उसे इसके (कारण) तथा इसके अनुवर्ती (परिणाम) का अन्तःस्थ घटक नहीं माना जा सकता, कारणात्मक व्यापार को पृथक् तथा स्वतन्त्र घटक नहीं माना जाय तो कारण के कारण को भी कारण से अभिन्न और अतएव कारण मानना होगा। किन्तु यदि यह आग्रह किया जाता है कि चूँकि कारण का कारण व्यापार नहीं है अतः इसे कारण से अभिन्न नहीं माना जा सकता, तब कोई प्रतिपक्षी से व्यापार के अर्थ की परिभाषा करने को कह सकता है। यदि प्रतिपक्षी इसे ऐसे घटक के रूप में परिभाषित करता है जिसके बिना कारण परिणाम को उत्पन्न नहीं कर सकता तब प्राकृतिक नियम, देश-काल तथा इस प्रकार की सहयोगी परिस्थितियों एवं सर्वमान्य तथा नित्य अवस्थाओं को भी व्यापार मानना होगा, जो असंभव है। अतएव, 'व्यापार' को कारण द्वारा स्वयं उत्पन्न के रूप में नहीं विशेषित किया जा

सकता, क्योंकि कारण के प्रत्यय के अर्थ की व्याख्या तथा परिभाषा अभी भी अपेक्षित है। पुनः, यदि कारण को जो 'अ-कारण' से भिन्न है उसकी पूर्वगामिता के रूप में परिभाषित किया जाय तो यह भी दोषपूर्ण होगा, क्योंकि कोई भी कारण के स्वभाव तथा इसके विपरीत को समझे बिना परिभाषा के 'अ-कारण' को नहीं समझ सकता। अपरच, स्थायी द्रव्य होने के कारण आकाश किसी भी वस्तु के 'अ-कारण' के रूप में सदैव विद्यमान रहता है, और फिर भी ध्वनि का कारण माना जाता है। पुनः, यदि कारण को ऐसी वस्तु के रूप में परिभाषित किया जाय जो परिणाम के विद्यमान रहने पर विद्यमान एवं परिणाम की अनुपस्थिति में अनुपस्थित रहती है तो यह आकाश, जिसे कभी अनुपस्थित नहीं जाना जाता, के कारणत्व को नहीं व्याख्यायित करेगा। पुनः यदि कारण को नित्य पूर्वगामिता के रूप में परिभाषित किया जाय तो आकाश जैसे नित्य द्रव्यों को परिणामों के एकमात्र कारण के रूप में स्वीकार करना होगा। किन्तु यदि नित्य पूर्वगामिता को निरुपाधि पूर्वगामिता के अर्थ में समझा जाय तो एक जलाए जाने वाले मृण्पात्र के स्वाद तथा वर्ण जैसे सहास्तित्वमान सत्ताओं को अन्यो-न्या-श्रित रूप में जले हुए मृण्पात्र के वर्ण तथा स्वाद का कारण होना चाहिए, क्योंकि न तो वर्ण स्वाद का निर्धारण करता है और न स्वाद वर्ण का। इसके अतिरिक्त, यदि केवल नित्य पूर्वगामियों को ही कारण माना जाता है, तो, उनकी नित्य पूर्वगामिता के कारण, किसी रोग के नित्यजन पूर्वगामी लक्षणों को ही रोग का कारण मानना होगा। पुनः, कारणत्व को किन्हीं वस्तुओं का विशेष स्वभाव अथवा गुण नहीं माना जा सकता, जिस गुण को हमारे द्वारा प्रत्यक्षरूपेण वस्तुओं में अस्तित्वमान के रूप में देखा जा सकता हो। इस प्रकार, कुम्भकार के चक्र-दण्ड को हम इसके द्वारा उत्पादित विशेष पात्रों के कारण के रूप में देख सकते हैं किन्तु कारणत्व को एक दण्ड अथवा किसी अन्य वस्तु के सामान्य गुण के रूप में देखना समझ नहीं है। यदि कारणत्व सामान्य रूप में वस्तुओं के सदर्थ में ही अस्तित्वमान होता तो व्यष्टियों की उत्पत्ति की उपकल्पना असंभव होती, और किसी के लिए यह जानना संभव नहीं होता कि कौन सा कारण विशेष परिणाम विशेष को उत्पन्न करेगा। इसके विपरीत, इन्द्रियों द्वारा यह देखना संभव नहीं है कि एक विशिष्ट वस्तु कई विशिष्ट परिणामों का कारण है, क्योंकि जब तक ये विशिष्ट परिणाम वस्तु उत्पन्न नहीं हो जाते, उनको देखना संभव नहीं है, क्योंकि इन्द्रियस्पर्श प्रत्यक्ष की आवश्यक अपेक्षा है। हमारे वर्तमान प्रयोजनों के लिए कारण के उन सभी विभिन्न संभव प्रत्ययों की चर्चा आवश्यक नहीं है जिनके प्रत्याख्यान का प्रयास श्रीहर्ष ने किया है ऊपर की समीक्षा में कार्य की कोटि के प्रत्याख्यान के लिए श्रीहर्ष द्वारा प्रयुक्त विधि के पर्याप्त व्यापक-अभिज्ञान की अपेक्षा की जाती है।

न ही प्रस्तुत पुस्तक के सीमित क्षेत्र के भीतर यह संभव है कि न्याय दर्शन में स्वीकृत विभिन्न कोटियों के सभी विविध वैकल्पिक प्रतिवादों का अथवा उन उपायों का पूरा

विवरण दिया जा सके जिनकी सहायता से खण्डनखण्डखाद्य में श्रीहर्ष ने इनका प्रत्याख्यान किया है। अतएव यहाँ मैंने उनके द्वन्द्ववादी तर्कों के अधिक महत्वपूर्ण अंशों के कुछ दृष्टान्तों को ही प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। श्रीहर्ष की आलोचनाओं का मुख्य दोष यह है कि वे प्रायः शाब्दिक कुतर्कों का रूप ग्रहण करने लगती हैं तथा प्रतिपक्षी की परिभाषाओं की अभिव्यक्ति के दोषों पर बल देती हैं, तथा उसके सामान्य विचारों के प्रति सहानुभूतिपरक व्यवहार करने का न्याय नहीं करती। यह देखना सरल है कि किस प्रकार न्याय की शाब्दिक परिभाषाओं के इन प्रत्याख्यानो ने नैयायिकों में रक्षात्मक वृत्ति को उभारा और उन्होंने अपनी परिभाषाओं को और सम्यक् ढंग से प्रस्तुत किया जिनमें श्रीहर्ष तथा अन्य आलोचकों के प्रत्याख्यानो के विषय बने दोषों को दूर करने का प्रयास किया गया। अतएव, एक अर्थ में श्रीहर्ष तथा उनके कुछ अनुयायियों की आलोचनाओं ने न्याय चिन्तना के विकास में बड़ी हानि पहुँचाई, क्योंकि पूर्ववर्ती न्याय विचारकों के विपरीत, गणेश, रघुनाथ तथा अन्य परवर्ती न्याय विचारक केवल ऐसे उपयुक्त अनुबन्धों तथा शब्दावलियों के अनुसंधान में प्रवृत्त रहे जिनके द्वारा वे अपनी कोटियों को वे इस प्रकार परिभाषित कर सकें कि, उनके प्रतिपक्षियों की आलोचनाओं द्वारा प्रदर्शित, उनकी परिभाषाओं के अवाञ्छनीय प्रयोगों का परिहार हो सके। यदि ये आलोचनाएँ मुख्यतः न्याय चिन्तन के दोषों की ओर उद्दिष्ट होती तो ये परवर्ती लेखक दार्शनिक गाम्भीर्य तथा कुशलगता के व्यय पर शाब्दिक अभिव्यक्तियों को विकसित करने का मार्ग ग्रहण करने को बाध्य नहीं हुए होते। अतएव, श्रीहर्ष को प्रथम महान् लेखक कहा जा सकता है जो अप्रत्यक्ष रूप से न्याय चिन्तना में शाब्दिकता के विकास के लिए उत्तरदायी हैं।

श्रीहर्ष की आलोचनाओं का दूसरा दोष यह है कि वे मुख्यतः स्वयं की न्याय की कोटियों की परिभाषाओं की आलोचना तक सीमित करते हैं और विचार की इस प्रकार की कोटियों में सन्निविष्ट सामान्य विचारों की इतने विस्तार से चर्चा नहीं करते। किन्तु श्रीहर्ष के साथ पूर्ण न्याय करते हुए यह अवश्य कहा जाना चाहिए कि यद्यपि उन्होंने न्याय की परिभाषाओं को अपनी आलोचनाओं का मुख्य विषय बनाया तथापि इस प्रकार की परिभाषाओं के विभिन्न वैकल्पिक प्रकारों एवं दृष्टिकोणों की चर्चा में वे प्रायः विवाद में सन्निविष्ट समस्याओं का विस्तारपूर्ण विवेचन करते हैं। किन्तु बहुतेरे दृष्टान्तों में उनकी शूक अत्यन्त स्पष्ट हैं। उदाहरणार्थ, सबधों की चर्चा में केवल आधार तथा अन्तर्विष्ट के रूप में अन्तर्भूतता के रूप में तथा सज्ञानों के विषय-विषयी मध्य के रूप में मध्य की परिभाषाओं का प्रत्याख्यान करने का प्रयास करते हैं, तथा मध्य के बहुतेरे अन्य प्रकारों को छोड़ देते हैं जिनकी चर्चा की जा सकती थी। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, उनके प्रत्याख्यान की एक विशेषता यह है कि उनका दृष्टिकोण केवल घटमान्यक है तथा वे अपने दृष्टिकोण से किसी स्थिति की परिभाषा

करने का उत्तरदायित्व स्वीकार करने को तैयार नहीं है। वे यह प्रदर्शित करने में प्रसन्न होते हैं कि कोई भी जागतिक आभास किसी भी प्रकार परिभाषित नहीं हो सकता और इस प्रकार, अनिर्वचनीय होने के कारण, वे सभी मिथ्या हैं। श्रीहर्ष ने यह नहीं—और न वे कर सकते थे—प्रदर्शित किया कि विभिन्न कोटियों की परिभाषा केवल उन्हीं रूपों में हो सकती है जिनके कि प्रत्याख्यान का उन्होंने प्रयास किया है। संभवतः उन्हें अन्य तथा अधिक सुन्दर रूपों में परिभाषित किया जा सकता था, और यहाँ तक कि उन परिभाषाओं को भी, जिनका उन्होंने प्रत्याख्यान किया, उपयुक्त शब्दावलिओं के प्रयोग द्वारा और परिष्कार किया जा सकता था। उन्होंने यह दिखाने का प्रयास नहीं किया कि कोटियों में सन्निविष्ट प्रत्यय इस प्रकार के अन्तर्विरोधों से सयुक्त हैं कि उन्हें चाहे जिस रूप में भी परिभाषित किया जाय उन आभ्यन्तर अन्तर्विरोधों, जो कि स्वयं प्रत्ययों के स्वभाव में ही अन्तर्भूत हैं, से नहीं बचा जा सकता। इसके स्थान पर उन्होंने उन औपचारिक परिभाषाओं पर ध्यान केन्द्रित किया जो न्याय तथा कभी कभी प्रमाकर द्वारा प्रस्तुत की गई थी और उन परिभाषाओं की दोषमयता को प्रदर्शित करने का प्रयास किया। विशिष्ट परिभाषाओं की अशुद्धता प्रदर्शित करने से यह प्रदर्शित नहीं होता कि परिभाषित वस्तुएँ अशुद्ध हैं। यह निस्तदेह सत्य है कि कुछ परिभाषाओं का प्रत्याख्यान उन परिभाषाओं में समाविष्ट प्रत्ययों का प्रत्याख्यान सन्निविष्ट करता है, किन्तु प्रत्यय को प्रस्तुत करने के विशिष्ट प्रकार के प्रत्याख्यान का यह अर्थ नहीं है कि स्वयं प्रत्यय असंभव है। इस दूसरी बात को प्रदर्शित करने के लिए, इसके अपने वृत्तों के आधार पर, इस प्रत्यय विशेष का विश्लेषण और इस प्रकार के विश्लेषण में उपस्थित असंगतियों का प्रदर्शन आवश्यक है।

शांकर वेदान्त के प्रत्ययों की चित्सुख द्वारा प्रस्तुत व्याख्याएँ

चित्सुख (लगभग १२०० ईस्वी), जो श्रीहर्ष के टीकाकार हैं, में श्रीहर्ष के कुशाग्र द्वन्द्वात्मक चिन्तना की सभी शक्तियाँ थी किन्तु वे, श्रीहर्ष के समान न केवल न्याय की कोटियों का सक्षिप्त प्रत्याख्यान प्रस्तुत करते हैं अपितु अपनी तत्त्वप्रदीपिका में, जिस पर प्रत्यग्भगवान् (ईसवी सन् १४००) ने अपनी नयनप्रसादिनी^१ में टीका की

^१ गौडेश्वराचार्य, जिन्हें ज्ञानोत्तम नाम से भी जाना जाता है, के शिष्य चित्सुख ने आनन्दबोध भट्टारकाचार्य के न्यायमकरन्द पर तथा श्रीहर्ष के खण्डनखण्डसाध पर भी टीका लिखी है, उन्होंने तत्त्वप्रदीपिका अथवा चित्सुखी नामक एक स्वतंत्र कृति की रचना भी की जिस पर कि वर्तमान भाग का अध्ययन आधारित है। इस ग्रन्थ में उन्होंने उदयन, उद्योतकर, कुमारिल, पद्मपाद, वल्लभ (नीलावती), मालिकनाथ, सुरेश्वर, शिवादित्य, कुलार्क पंडित तथा श्रीधर (न्याय कन्दर्पो) का उल्लेख किया

है, शाकर वेदान्त के कुछ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रत्ययो का तीक्ष्ण विश्लेषण तथा व्याख्या भी प्रस्तुत किया है। वे न केवल वेदान्त के अद्वैत सिद्धान्त के सरक्षक अपितु वेदान्ती प्रत्ययों के व्याख्याता भी है।^१ यह ग्रन्थ चार अध्यायों में लिखा गया है। प्रथम अध्याय में चित्सुख ने स्व-प्रकाश के वेदान्ती प्रत्ययों की व्याख्या, सविद के रूप में आत्मा के स्वभाव (आत्मन सविद्-रूपत्व), अन्धकार के रूप में अज्ञान के स्वभाव, मिथ्यात्व के स्वभाव, अविद्या के स्वभाव, सभी प्रत्ययों की सत्यता के स्वभाव (सर्व-प्रत्ययानाम् यथार्थत्वम्), भ्रान्तियों के स्वभाव इत्यादि की चर्चा की है।^२ दूसरे अध्याय में उन्होंने न्याय की कोटियों, विभेद, पृथक्ता, गुण, कर्म, जाति-प्रत्यय, विशेष, समवाय, प्रत्यक्ष, बाका, भ्रान्ति, स्मृति, अनुमान, व्याप्ति, व्याप्ति-ग्रह, पक्ष-धर्मता, हेतु, उपमान, निहितार्थ, साव, अभाव, द्वैत, परिमाण, कारणत्व, काल, आकाश इत्यादि की चर्चा की है। तीसरे अध्याय में, जो एक पुस्तक में सबसे छोटा अध्याय है, उन्होंने ब्रह्म के साक्षात्कार की समावना तथा ज्ञान द्वारा मुक्ति के स्वभाव पर विचार किया है। चतुर्थ अध्याय में, जो प्रथम दो की अपेक्षा बहुत छोटा है, उन्होंने मुक्ति की अन्तिम अवस्था की चर्चा की है।

है। इन कृतियों के अतिरिक्त उन्होंने शाकर के ब्रह्मसूत्र भाष्य पर नाण्यभाव-प्रकाशिका नामक टीका, आनन्दबोध की प्रमाणमाला पर विवरण-तात्पर्य-दीपिका नामक टीका, मण्डन की ब्रह्मसिद्धि पर अभिप्राय प्रकाशिका नामक टीका, ब्रह्मसूत्र के अधिकरणों के लिए अधिकरण-मजरी नामक विषय सूची की भी रचना की। उनके गुरु ज्ञानोत्तम ने वेदान्त के ऊपर न्यायसुधा तथा ज्ञानसिद्धि नामक दो पुस्तकें लिखी, किन्तु वे उस ज्ञानोत्तम से भिन्न व्यक्ति प्रतीत होते हैं जिन्होंने सुरेश्वर की नैष्कर्म्यसिद्धि पर टीका लिखी थी, क्योंकि ये दूसरे ज्ञानोत्तम एक गृहस्थ थे (वे स्वयं को 'मित्र' की गृहस्थसूचक उपाधि से विशेषित करते हैं) एवं चोल देश के मंगल नामक गाँव के निवासी थे जबकि पहले ज्ञानोत्तम, जैसा कि चित्सुख ने अपनी तत्त्वप्रदीपिका की पुष्पिका में बताया है, सन्यासी थे एवं गौड-नरेश के गुरु थे। उन्हें ब्रह्मस्तुति, विष्णुपुराण टीका, षड्दर्शन-संग्रह-वृत्ति, अधिकरणसंगति (ब्रह्मसूत्र के विषयों के अन्तः सबधों की व्याख्या करने वाली कृति) एवं नैष्कर्म्यसिद्धि पर नैष्कर्म्यसिद्धि-टीका अथवा भाव-तत्त्वप्रकाशिका नामक टीका का भी रचनाकार बताया जाता है। उनके शिष्य सुखप्रकाश ने ब्रह्मसूत्र के विषय पर अधिकरण-रत्नमाला नामक पुस्तक लिखी।

^१ दम प्रसाद, पंडित हरिनाथ शर्मा ने तत्त्वप्रदीपिका अथवा चित्सुखी की अपनी संस्कृत भूमिका में इस कृति का 'अद्वैतमिद्धान्तग्रन्थकोऽप्यद्वैतमिद्धान्तप्रकाशको व्युत्पादकश्च' महत्त्व उत्प्रेष्य किया है।

चित्सुख वेदान्त के सर्वाधिक आधारभूत प्रत्यय, अर्थात् स्व-प्रकाश के प्रत्यय, की औपचारिक परिभाषा से प्रारम्भ करते हैं। पञ्चपादिका तथा पञ्चपादिका विवरण में पञ्चपाद तथा प्रकाशात्मन दोनों ने आत्मा को अहंकार से स्व-प्रकाश (स्वयम्-प्रकाश) के रूप में विभेदित किया था। इस प्रकार, प्रकाशात्मन का कहना है सविद् स्व-प्रकाशी है तथा इसका स्व-प्रकाश किसी अन्य स्व-प्रकाशी कारण से उत्पन्न नहीं है।^१ सविद् के इस स्वामाविक स्व-प्रकाश के कारण ही इसके विषय स्व-प्रकाशी रूप में प्रकट होते हैं।^२ यह कहते हुए कि आत्मा शुद्ध स्व-प्रकाशी सविद् के स्वभाव का है। पञ्चपाद यही बात दुहराते हैं, जबकि सविद् अन्य विषयों के संबन्ध में प्रकट होता है तथा इन्हें प्रकाशित करता है, तब इसे अनुभव कहते हैं, तथा जब यह संबंध एकाकी होता है तब इसे आत्मन् कहते हैं।^३ किन्तु, चित्सुख सभवतः प्रथम व्यक्ति हैं जसने इस स्व-प्रकाश के स्वभाव की औपचारिक परिभाषा प्रदान की है।

चित्सुख ने इसे ऐसी वस्तु के रूप में परिभाषित किया है जो तात्कालिक (अपरोक्ष-व्यवहार-योग्य) कहलाने की अधिकारी है, यद्यपि यह किसी सज्ञान अथवा किसी सज्ञानात्मक कर्म (अवेद्यत्वेऽपि) का विषय नहीं होती।^४ यह आपत्ति की जा सकती है कि इच्छाएं, अनुभूतियाँ इत्यादि भी किसी सज्ञान का विषय नहीं होती और फिर भी तात्कालिक कहलाने का अधिकारी होती हैं, और इस कारण यह परिभाषा उन पर भी लागू हो सकती है, क्योंकि सज्ञान के विषय का एक पृथक् वस्तुनिष्ठ अस्तित्व होता है, तथा एक मन-विषय-सर्ग के द्वारा मन विषय के स्वरूप में परिवर्तित हो जाता है और इसके द्वारा उस एक सविद् को जो प्रत्यक्षतः दो रूपों—भौतिक पदार्थों के रूप में प्रकट होने वाले विषय-सविद् के रूप में तथा प्रज्ञाता के रूप में प्रकट होने वाली विषय-सविद् के रूप में—में विभक्त है, विषय-रूप पर विषयी-रूप के अध्यारोपण द्वारा पुनः इसकी एकता में प्रतिष्ठित किया जाता है एवं विषय-रूप सविद् में एक जलपात्र अथवा पुस्तक के रूप में प्रकाशित होता है। किन्तु, हमारी इच्छा अथवा हमारी अनुभूतियों के अनुभव के दृष्टान्त में इनका हमारे मन से पृथक् अस्तित्व नहीं होता और इस

^१ सवेदन तु स्वयंप्रकाश एव न प्रकाशान्तरहेतुः ।

—पञ्चपादिका-विवरण, पृ० ५२ ।

^२ तस्माद् अनुभव सजातीय प्रकाशान्तर निरपेक्ष प्रकाशमान एव विषये प्रकाशादिव्यवहारनिमित्त भवितुम् अर्हति अव्यवधानेन विषये प्रकाशादिव्यवहारनिमित्तत्वात् ।

—वही ।

^३ तस्मात् चित्स्वभाव एवात्मा तेन प्रमेयभेदेन उपवीयमानोऽनुभवाभिधानीयक लभते अविवेक्षितोपाधिरात्मादिशब्दैः ।

—पञ्चपादिका, पृ० १० ।

^४ अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं स्वयम्प्रकाशलक्षणम् ।

—चित्सुखी, पृ० ६ ।

किसी अन्य प्रक्रिया के अधीनस्थ रखना है, तो उसे भी किसी अन्य प्रक्रिया की अपेक्षा हो सकती है, और किसी अन्य की, और इस प्रकार एक असमाप्य शृंखला बनेगी । इसके अतिरिक्त स्वयं अनुभव के तथ्य से ही यह सिद्ध हो जाता है कि शुद्ध अनुभव स्व-प्रकाशी होता है, क्योंकि कोई भी अपने अनुभव के प्रति शकालु नहीं होता और उसने अनुभव किया अथवा नहीं इस बात के लिए उसे किसी और समर्थन अथवा अनिश्चयन की आवश्यकता नहीं होती । यह आपत्ति की जा सकती है कि वह सुविज्ञात है कि हम किसी वस्तु के अपने बोध से अभिज्ञ (अनु-व्यवसाय) रह सकते हैं, और इस प्रकार के दृष्टान्त में स्व-प्रकाशी अवबोध का और भी सञ्ज्ञान हो सकता है । इसके उत्तर में चित्सुख का कहना है कि जब कोई जलपात्र देखता है तब एक मानसिक कार्य व्यापार होता है, फिर उस कार्य व्यापार की समाप्ति होती है, और फिर नए कार्य व्यापार का पुनः प्रारम्भ होता है और फिर यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि मैं जलपात्र को जानता हूँ, अथवा यह कि मैं यह जानता हूँ कि मैं जलपात्र को जानता हूँ—और इस कारण इस प्रकार के सञ्ज्ञान को प्रत्यक्षतया तात्कालिकरूपेण प्रथम बोध, जो कि इतने अधिक क्षणों तक नहीं ठहर सकता, का सञ्ज्ञान करने वाला नहीं कहा जा सकता ।^१ पुनः चूँकि न तो इन्द्रियाँ और न बाह्य विषय स्वयमेव ज्ञान के स्व-प्रकाश को उत्पन्न नहीं कर सकते, यदि ज्ञान को स्व-प्रकाशी नहीं स्वीकार किया जाता तो संपूर्ण जगत् अन्धा होगा और स्व-प्रकाश का अस्तित्व संभव नहीं होगा । जब कोई यह जानता है कि वह जलपात्र अथवा पुस्तक को जानता है तब यह सञ्ज्ञान किया हुआ विषय है जिसे जाना जाता है, बोध को नहीं जाना जाता, बोध का कोई बोध नहीं हो सकता, बोध केवल सञ्ज्ञान किए हुए विषय का ही हो सकता है ।^२ यदि पूर्ववर्ती बोध को अनुवर्ती बोध का विषय बनाया जा सके, तो इसका अर्थ होगा आत्मा द्वारा जाने जाने वाले आत्मा की संभावना का स्वीकरण (स्वस्यापिस्वेन वेद्यत्वापातात्) ऐसा सिद्धान्त जो वेदान्ती प्रत्ययवाद के साथ नहीं प्रत्युत बौद्ध विज्ञानवाद को संगत होगा । यह निःसंदेह सत्य है कि शुद्ध स्व-प्रकाशी सविद् स्वयं को एक मानसिक स्थिति के अवसर पर ही प्रदर्शित करता है, किन्तु अन्य सञ्ज्ञानात्मक स्थितियों से इसका अन्तर इस तथ्य में निहित होता है कि इसका कोई रूप अथवा विषय नहीं होता, और इस कारण यिपि इसे एक मानसिक स्थिति द्वारा सस्पष्ट किया जा सकता है तथापि यह इसके द्वारा प्रकाशित विषयों से भिन्न धरातल पर स्थित होता है ।

^१ घटज्ञानोदयसमये मनसि त्रिधा ततो विभागस्ततः पूर्वसंयोगविनाशस्तत् उत्तरमयोगो-
त्पत्तिस्ततो ज्ञानान्तरम् इति अनेकक्षणविलम्बेन उत्पद्यमानस्य ज्ञानस्य अपरोक्षतया
पूर्वज्ञानग्राहकत्वानुपपत्तेः ।
—चित्सुखी, पृ० १७ ।

^२ विदितो घट इत्यत्र अनुव्यवसायेन घटस्यैव विदितत्वम् अवसीयते न तु वित्ते ।

—वही, पृ० १८ ।

है ज्ञान में विषयी तथा विषय के सबध (विषयविषयिभाव) की उपयुक्त व्याख्या की असम्भवता के ज्ञेय में तर्क करते हुए चित्मुख कहते हैं कि यह नहीं माना जा सकता कि विषयी तथा विषय के सबध का यह अर्थ है कि ज्ञान विषय में कोई परिवर्तन उत्पन्न करता है तथा यह कि ज्ञाता यह परिवर्तन लाता है। क्योंकि इस प्रकार के परिवर्तन का क्या स्वभाव हो सकता है? यदि इसे ज्ञातता अथवा ज्ञात होने का स्वभाव कहा जाय, तो मेरे ज्ञान द्वारा वर्तमान क्षण में उस प्रकार के स्वभाव को कैसे उस वस्तु विशेष में एक निश्चित गुण के रूप में उत्पन्न किया जा सकता है तो ऐसा कोई निश्चित नियम नहीं होगा जिसके अनुसार इस प्रकार के गुणों की उत्पत्ति हो। न ही इस प्रकार के सबध को, एक व्यावहारिक आधार पर, हमारे द्वारा ज्ञात विषयो अथवा वस्तुओं के हमारे ज्ञान से सबध आभ्यन्तर सकल्पों अथवा सवेदनाओं के प्रसंग में, वास्तविक शारीरिक व्यवहारिक कार्यों के उल्लेख द्वारा व्याख्यायित किया जा सकता है। क्योंकि अपने सामने दिखाई पड़ने वाले रजत-खड्ग को उठाते हुए हम अनजान में इसके साथ रजत में स्थित मूल खींच सकते हैं, और इस कारण केवल इस आधार पर मूल के शारीरिक आहरण का तथ्य इसे हमारे ज्ञान का विषय नहीं बनाता, और इस कारण ज्ञान के विषयी-विषय-सबध को केवल सज्ञान के अनुगामी शारीरिक कर्म के रूप में नहीं परिभाषित किया जा सकता। सकल्प की आभ्यन्तर मानसिक स्थितियाँ तथा ज्ञान से सलग्न मनोभाव ज्ञाता से सबध होते हैं एव ज्ञान के विषय के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं होता। यदि यह आग्रह किया जाता है कि वस्तुनिष्ठता इस तथ्य में निहित होती है कि कोई भी ज्ञात वस्तु सविद् में प्रकट होती है, तब यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि सविद् में इस प्रकटन का क्या अर्थ है? इसका यह अर्थ नहीं हो सकता कि सविद् आधार है तथा विषय इसमें अन्तर्विष्ट है, क्योंकि सविद् के आभ्यन्तर तथा विषय के बाध्य होने के कारण, विषय इसमें अन्तर्विष्ट नहीं हो सकता। यह केवल अव्याख्यायित सम्बद्धता नहीं हो सकती, क्योंकि उस दशा में विषय को समानरूपेण विषयी माना जा सकता है और विषयी को विषय। यदि वस्तुनिष्ठता को ज्ञान को उमाडने में समर्थ वस्तु के रूप में परिभाषित किया जाता है तो इन्द्रियो, प्रकाश तथा ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक अन्य उपादानों को भी समानरूपेण विषय मानना होगा। विषय को ऐसी वस्तु के रूप में नहीं परिभाषित किया जा सकता जिसके कारण कि ज्ञान का अपना विशिष्ट स्वरूप है, क्योंकि ज्ञान का अपने स्वरूप से अभिन्नता के कारण, ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक सभी वस्तुओं इन्द्रियाँ, प्रकाश इत्यादि—को समानरूपेण विषय माना जा सकता है। इस प्रकार, विषयी-विषय-सम्बन्ध के स्वभाव को चाहे जिस रूप में उपकल्पित किया जाय, निराशा ही हाथ लगेगी।

चित्मुख अज्ञान के विषय में इस परम्परागत विचार का अनुसरण करते हैं कि यह एक अनादि सकारात्मक सत्ता है जो यथार्थ ज्ञान की उत्पत्ति के साथ विलुप्त हो

जाता है।^१ अज्ञान सकारात्मकता तथा नकारात्मक दोनों से भिन्न है, तथापि इस तथ्यविशेष, कि यह नकारात्मक नहीं है, के कारण इसे केवल सकारात्मक कहा जाता है।^२ अज्ञान को एक सकारात्मक स्थिति के रूप में कहा जाता है, इसे केवल ज्ञान का निरास नहीं कहा जाता, और इस प्रकार यह कहा जाता है कि किसी व्यक्ति में किसी विषय के शुद्ध ज्ञान की उत्पत्ति उस विषय के प्रसंग में अज्ञान की सकारात्मक सत्ता को विनष्ट कर देती है तथा यह कि यह अज्ञान शुद्ध ज्ञान के निरास से कोई व्यक्ति जो समझता उसे भिन्न वस्तु है।^३ चित्सुख का कहना है कि अज्ञान का सकारात्मक स्वरूप उस समय स्पष्ट हो जाता है जब हम यह कहते हैं कि हम नहीं जानते कि तुम जो कह रहे हो वह सत्य है।^४ यहाँ इस तथ्य विशेष का शुद्ध ज्ञान है कि जो कहा गया है वह ज्ञात है, किन्तु यह नहीं ज्ञात है कि जो कहा गया है वह सत्य है।^५ यहाँ भी तथ्य के अज्ञान का सकारात्मक ज्ञान है, जो कि केवल ज्ञान का अभाव नहीं है। किन्तु, इस प्रकार का अज्ञान इन्द्रिय-सर्ग अथवा इन्द्रिय-प्रक्रिया के माध्यम से नहीं अपितु सीधे स्व-प्रकाशी मविद्-माक्षिन् द्वारा अनुभूत होता है। किसी विषय के बारे में शुद्ध ज्ञान की उत्पत्ति के ठीक पूर्व अज्ञान रहता है, तथा, इस प्रकार के अज्ञान द्वारा विधेयित के रूप में विषय का अज्ञात के रूप में अनुभव किया जाता है। सभी वस्तुएँ ज्ञात अथवा अज्ञात के रूप में आन्तरिक स्थिर आशुजानीय मविद् की विषय होती हैं।^६ ऐसी अवस्था जिसमें हमें कुछ नहीं ज्ञात हुआ (न किंचिदवेदिषम्) के रूप में गभीर स्वप्नविहीन निद्रा के हमारे अभिकथन को भी स्वप्न-विहीन अवस्था में अज्ञान के सकारात्मक अनुभव के रूप में उल्लिखित किया जाता है।

^१ अनादिभाव रूपं यद्विज्ञानेन विलीयते तद् अज्ञानमिति प्रज्ञालक्षणम् सप्रवक्षते अनादित्वे सति भावरूपं विज्ञाननिरास्यम् अज्ञानमिति लक्षणं इह विवक्षितम् ।

—चित्सुखी, पृ० ५७ ।

^२ भावाभावविलक्षणस्य अज्ञानस्य अभावविलक्षणत्वमात्रेण भावत्वोपचारात् ।

—वही ।

^३ विगीतं देवदत्तनिष्ठप्रमाणज्ञानं देवदत्तनिष्ठप्रमाभावातिरिक्तानादेर्निवर्तकं प्रमाणत्वाद् यत्र दत्तादिगतप्रमाणज्ञानवदित्यनुमानम् ।

—वही, पृ० ५८ ।

^४ त्वदुक्तेश्च प्रमाणज्ञानं न नास्ति इत्यस्य विशिष्टविषयज्ञानस्य प्रमात्वात् ।

—चित्सुखी, पृ० ५९ ।

^५ अन्तर्गते अज्ञानस्य साक्षिसिद्धतया प्रमाणाबोधत्वात्, प्रमाणज्ञानोदयात् प्राक्काले अज्ञानं तद्विशेषितोऽर्थः साक्षिसिद्ध अज्ञात इत्यनुवाद गोचरः सर्वं वस्तु ज्ञाततया अज्ञाततया वा साक्षिवैतन्यस्य विषयः ।

—वही, पृ० ६० ।

वेदान्त ज्ञान मीमांसा का एक प्रमुख सिद्धान्त इस मान्यता में निहित है कि मिथ्या का प्रस्तुतीकरण अनुभव का एक तथ्य है। इससे विपरीत यह मत प्रभाकर का है कि मिथ्या का कभी भी अनुभव में प्रस्तुतीकरण नहीं होता तथा मिथ्यात्व मन द्वारा अनुभव के ऊपर आरोपित त्रुटिपूर्ण रचनावृत्ति में निहित होता है, जो, मिथ्या-रूपेण एक के रूप में सलग्न, दो वस्तुओं के बीच में सम्बन्ध के वास्तविक अभाव को नहीं देख पाती।

वेदान्त ज्ञान-सिद्धान्त का एक मुख्य सिद्धान्त इस परिकल्पना में है कि मिथ्या वस्तु की अभिव्यक्ति अनुभूत तथ्य में आती है। प्रभाकर का इससे विपरीत मत है। उनके अनुसार मिथ्या का दर्शन अनुभव में नहीं होता और दो वस्तुओं को मिथ्या रूप से एक मान कर उनके परस्पर सवध के वास्तविक अभाव को मन देख नहीं पाता है और इससे मन द्वारा अनुभव पर जो अयथार्थ कल्पना का अध्यास होता है उससे ही मिथ्यात्व होता है। इस मत के अनुसार सारी भ्रान्ति उन दो वस्तुओं के मिथ्या ससर्ग अथवा मिथ्या सवध के कारण होती है जो अनुभव में सबद्ध नहीं दिखती। यह मिथ्या ससर्ग मानस के सक्रिय व्यापार के कारण नहीं होता अपितु इस कारण कि मन यह नहीं देख पाता कि ऐसा कोई ससर्ग अनुभव में वस्तुतः आया ही नहीं था (अससर्गाग्रह)। महान् मीमांसाचार्य प्रभाकर के अनुसार मिथ्या का कभी अनुभव नहीं होता और मिथ्या अनुभव का कारण मन की असत् कल्पना की स्वच्छन्द भावपरक क्रिया ही नहीं अपितु अनुभव में प्रस्तुत कुछ भेदों को केवल देख पाना भी है। इसे न देख पाने के कारण ही पृथक् विषयों को पृथक् रूप में नहीं देखा जाता और इसीलिए जो वस्तुएँ पृथक् एव मिश्र हैं उन्हें मिथ्या रूप से एक ही समझा जाता है तथा श्रुति को रजत माना जाता है। परन्तु इसमें अनुभव में वही मिथ्या दर्शन नहीं है। जो ज्ञात है वह सत्य है और मिथ्यात्व ज्ञान की त्रुटियों एव भेदों को न देख पाने के कारण होता है।

चित्सुख इस मत के प्रति आपत्ति उठाते हैं और कहते हैं मिथ्या ज्ञान की समस्त अवस्थाओं का इससे स्पष्टीकरण नहीं होता। उदाहरणार्थ इस वाक्य को लें— 'मिथ्याज्ञान एव मिथ्या दर्शन होते हैं', यदि इस वाक्य को सत्य स्वीकार किया जाय तो प्रभाकर का कथन असत्य हो जायगा, यदि इसको असत्य माना जाय तो यह वाक्य मिथ्या हो जायगा, जिसके मिथ्यात्व का कारण अतएव जो न देख पाना नहीं है। यदि यह कहा जाय कि समस्त प्रतिज्ञाओं के मिथ्यात्व का कारण अतएव का न देख पाना है तो किसी एक भी सत्यप्रतिज्ञा अथवा सत्य अनुभव को दूट पाना कठिन होगा। मदा परिवर्तनशील दीपशिव्या जो एक ही मानने के हमारे मिथ्या अनुभव की उपमा के आधार पर समस्त सत्य प्रत्यभिज्ञाओं को भी मिथ्या माना जा सकता है और उस हेतु नारे अनुमान साक्षात्पद हो जायेंगे। समस्त सत्यार्थ एव सत्य समर्थों या होना भेदों

को न देख पाने के कारण बताया जा सकता है। ऐसा कोई भी ससर्ग नहीं जिसमें कोई यह निश्चय कर सके कि वह वास्तविक ससर्ग का ही प्रयोग कर रहा है न कि केवल ससर्ग के अभाव की अग्राह्यता को (अससर्गाग्रह)। अतः चित्सुख का तर्क है कि सारे मिथ्या ज्ञान का कारण भेदों की अग्राह्यता है, ऐसी व्याख्या कर सकना आवश्यकता से अधिक आशा करना है क्योंकि यह मानना बिल्कुल युक्ति युक्त है कि मिथ्या ज्ञान दोषयुक्त इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न होता है क्योंकि वे यथार्थ ज्ञान के उदय में बाधक होकर निश्चित रूप से अयथार्थ ज्ञान की जनक होती है।^१ अतः शुक्ति में रजत के मिथ्या प्रत्यक्ष होने में शुक्ति ही रजत का टुकड़ा प्रतीत होती है। परन्तु जो मिथ्याप्रत्यक्ष के आलम्बन को प्रस्तुत करता है उसका स्वरूप क्या है? वह पूर्णतः असत् नहीं माना जा सकता क्योंकि जो पूर्णतः असत् है वह अयथार्थज्ञान का आलम्बन भी नहीं हो सकता। इसके उपरान्त यह ऐसे ज्ञान (यथा, केवल शुक्ति के अयथार्थ ज्ञान वश उसको रजत मान कर उठाने की प्रवृत्ति) द्वारा द्रष्टा में भी भौतिक क्रिया व्यापार प्रवृत्त नहीं कर सकता। न वह सत् ही माना जा सकता है क्योंकि परवर्ती अनुभव से पूर्व के अयथार्थ ज्ञान का बाध होता है और वह यह कहता है कि रजत का टुकड़ा इस क्षण में नहीं है और भूतकाल में भी रजत का टुकड़ा नहीं था केवल शुक्ति ही रजतवत् प्रतीत होती थी। अतएव मिथ्यादर्शन को वास्तविक प्रतीत होते हुए भी सत् अथवा असत् नहीं कहा जा सकता और समस्त माया की अनिवर्चनीयता का ठीक वही लक्षण है।^२

चित्सुख द्वारा वर्णित वेदान्त के अन्य सिद्धान्तों का विवेचन करना आवश्यक नहीं है क्योंकि उनमें कोई नवीनता नहीं है और इस ग्रन्थ के प्रथम खंड में दशम अध्याय में उसका वर्णन हो चुका है। अतएव न्याय पदार्थों की उसकी तात्त्विक आलोचना का वर्णन करना वाछनीय है। तथापि केवल कुछ आलोचनाओं का उल्लेख पर्याप्त होगा क्योंकि अधिकांशतः उनमें उन पदार्थों के खंडन का उल्लेख है जिनकी चर्चा श्री हर्ष की महान् रचना 'खंडन-खंड-खाण्ड' में की गई है और एक ही प्रकार के पदार्थों का दो भिन्न-भिन्न लेखकों द्वारा किया खंडन दुर्बल होगा, यद्यपि चित्सुख के बहुत से तर्क नवीन और श्री हर्ष द्वारा दिए हुए तर्कों से भिन्न हैं। ऐसे खंडनों में चित्सुख का सामान्य क्रम श्री हर्ष के क्रम से कुछ भिन्न है। क्योंकि श्री हर्ष के असदृश चित्सुख ने वेदान्त की मुख्य प्रतिज्ञाओं का विवेचन किया और उनके द्वारा

^१ तथा दोषानामपि यथार्थं ज्ञानप्रतिबाधकत्वम् अयथार्थज्ञानजनकत्व च किं न स्यात् ।

—चित्सुख, पृ० ६६ ।

^२ प्रत्येक सदमद्भ्या विचारपदवी न यद्गाहते तदनिर्वाच्यमाहुर्वेदान्तवेदिनः —

—चित्सुखी, पृ० ७९ ।

न्याय पदार्थों के खडनो का लक्ष्य उन पदार्थों की अनिवंचनीयता अथवा अस्पष्टता प्रदर्शित करना उतना नहीं था जितना कि यह प्रदर्शित करना कि वे मिथ्या प्रतीतियाँ हैं और शुद्ध स्वप्रकाश ब्रह्म ही परम तत्त्व और परम सत् है ।

अतः काल के खडन में चित्सुख लिखते हैं कि काल का प्रत्यय न तो चक्षु द्वारा और न त्वचा द्वारा ही हो सकता है और न यह मन द्वारा ही ग्राह्य है क्योंकि मन का व्यापार केवल बाह्य इन्द्रियों के ससर्ग से ही संभव है । इसके अतिरिक्त किसी प्रत्यक्ष-गम्य मामग्री के अभाव में इसका अनुमान भी नहीं हो सकता । पूर्व एवं पश्चात्, क्रम एवं युगपदभाव, शीघ्रता एवं अवधि, स्वतः ही काल के इस स्वरूप को नहीं प्रदर्शित कर सकते जो स्वरूप स्वयं काल का है । यह कहा जा सकता है कि क्योंकि सूर्य के स्पन्दन मानव शरीर अथवा जगत् की वस्तुओं के सवध में ही हो सकते हैं जिससे कि वे केवल किसी अन्य कर्तृत्व, यथा दिन, मास इत्यादि, के द्वारा ही युवा अथवा वृद्ध प्रतीत होते हैं, अतः सूर्य के स्पन्दन को विश्व की वस्तुओं के साथ सवध करने वाला वह कर्तृत्व काल कहलाता है ।^१ इसका उत्तर चित्सुख यह देते हैं कि क्योंकि घटनाओं और वस्तुओं के प्रकट होने की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के अनुसार उन घटनाओं एवं वस्तुओं में काल के प्रकाशन का कारण स्वयं आत्मा को माना जा सकता है इसलिए 'काल' सज्ञक किसी पदार्थ के अस्तित्व की कल्पना करना अनावश्यक है । पुनः यह भी नहीं कहा जा सकता कि पूर्व एवं पश्चात् की धारणा का उपादान कारण काल है क्योंकि इन धारणाओं की यथार्थता वेदान्ती नहीं मानते । उनको सूर्य के परिस्पन्दन की अधिक अथवा कम मात्रा द्वारा उत्पन्न संस्कार ही माना जा सकता है । अतः काल को पृथक् पदार्थ मानने की कोई आवश्यकता नहीं क्योंकि उसके ज्ञान की व्याख्या हमारे अनुभव के ज्ञात तथ्यों के आधार पर ही की जा सकती है । कुछ तथ्यों के विचार से दिक् भी त्याज्य है क्योंकि दिक् का प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा नहीं हो सकता अथवा अनुभूत तथ्यों के न होने के कारण उसका अनुमान भी नहीं हो सकता । काल और दिक् दोनों का कारण अपेक्षा बुद्धि है और उन अपेक्षा बुद्धि के कारण शारीरिक स्पन्दन के हमारे अनुभव के संसर्ग में मन दिक् की धारणा का निर्माण करता है । अतः दिक् को पृथक् पदार्थ मानना आवश्यक है ।

^१ तरणिपरिस्पन्दविशेषाणां युवाम्यविग्गशरीरादिपिण्डेषु मासादित्रिचित्रबुद्धिजननद्वारेण तटुपहितेषु पगत्वापगत्वादिवृद्धिजनकत्वं न च नैरमम्बद्वानां तत्र बुद्धिजनकत्वं न चनाशान् नम्बन्धोऽप्यविपरिस्पन्दनं पिण्डैरस्मिन्नतत्त्वमन्धकतया कश्चिददृष्टद्रव्यविलक्षणो द्रव्यविशेषः नम्बन्धेन, तस्य च बान् एति मज्ञा । (काल के प्रति यह ध्येय वा दृष्टिकोण है) । चिन्मुगी पर प्रत्यक्षस्वरूप भाग्यजन कृत 'नवन प्रमादिनी' टीका, निर्णयमागर प्रेस, उम्बर्ट १९१५ ।

वैशेषियों के अणु सिद्धान्त का खंडन करने के लिए चित्सुख कहते हैं कि—वैशेषिक अणुओं को स्वीकार करने का कोई आधार नहीं। यदि इन अणुओं को इस आधार पर स्वीकार किया जाय कि समस्त वस्तुओं को सूक्ष्म एवं सूक्ष्मतर भागों में विभक्त होने योग्य माना जाय तो वही बात स्वयं अणुओं पर भी प्रयुक्त होगी। यदि यह कहा जाय कि कहीं तो रुकना ही पड़ेगा, अतः अणु अन्तिम अवस्था समझी जानी चाहिए और वे समान आकार के एवं अविभाज्य हैं तो खिड़कियों में दिखने वाले धूलिकणों को (जिन्हें त्रसरेणु कहा जाता है) भी सूर्य के प्रकाश के समय वैसे ही अन्तिम विभाज्य अवस्था मानना होगा। यदि यह आपत्ति उठाई जाय कि दृश्य होने के कारण वे सावयव हैं और इस हेतु से उनको अविभाज्य नहीं माना जा सकता, तो यह कहा जा सकता है कि योगियों द्वारा अणु के दर्शन की मभावना को न्याय लेखकों द्वारा स्वीकार करने के कारण त्रसरेणुओं की दृश्यमानता को उनको अविभाज्य न मानने का कारण क्यों नहीं माना जा सकता। पुनः अणुओं का बड़े कणों के निर्माण में और उनको बृहद् रूप प्रदान करने में उनका सयुक्त होना आवश्यक नहीं क्योंकि वस्त्र में सूत्र के सदृश अनेक अणु के संयोग बिना ही भौतिक-प्रतीति को संभव कर सकते हैं। चित्सुख आगे अश एवं अशी के प्रत्यय के शकर द्वारा किए गए खंडन की इन शब्दों में पुनरुक्ति करते हैं कि यदि अशी अश से भिन्न है तो या तो वे अश ही होने चाहिए या उनका अस्तित्व नहीं होगा। यदि वे अश नहीं हैं तो यह मानना कठिन होगा कि अशी का निर्माण अशों द्वारा हुआ है, यदि वे अश ही हैं तो उनका आशिक अथवा पूर्ण रूप से उनमें अस्तित्व होना चाहिए। यदि उनका अशों में पूर्णतः अस्तित्व है तो ऐसे अनेकों अशी होंगे अथवा प्रत्येक अश में अशी दृष्टिगोचर होगा, और यदि वे अशों में आशिक रूपेण विद्यमान हैं तो अश एवं अशी की वही कठिनाई ज्यों की त्यों रहेगी।

पुनश्च प्रत्यय की भी व्याख्या नहीं की जा सकती। इसको दो परस्पर असंयुक्त वस्तुओं की प्राप्ति भी नहीं माना जा सकता (अप्राप्तयो प्राप्ति संयोग) क्योंकि जब तक कोई संयोग का अर्थ ही न समझे तब तक वह 'असंयोग' का अर्थ नहीं समझ सकता। यदि इसकी परिभाषा दो परस्पर असंबन्धित वस्तुओं की प्राप्ति की जाय तो संयोग में समवाय सम्बन्ध भी सम्मिलित हो जाएगा जैसा कि सूत्र एवं वस्त्र में होता है। यदि उसको काल जनित अनित्य सम्बन्ध माना जाए (अनित्य सम्बन्ध जन्मत्व-विशेषितो वा) तो अनादि संयोग इनमें सम्मिलित नहीं हो सकेंगे और श्रुत वस्तुओं के स्वामित्व को भी संयोग में सम्मिलित करना पड़ेगा क्योंकि स्वामित्व का सम्बन्ध भी काल जनित है। 'स्वामित्व' के सम्बन्ध होने के विषय में आपत्ति नहीं उठाई जा सकती क्योंकि संवध के लिए यह आवश्यक है कि वह दो वस्तुओं के बीच हो। यदि आपत्ति उचित हो तो वस्तु एवं गुण के बीच का सम्बन्ध सम्बन्ध नहीं रहेगा क्योंकि वस्तु एवं गुण का अस्वित्व एक साथ ही होता है और कोई दो पृथक् वस्तुएँ परस्पर संबन्धित नहीं हो सकती, यदि आपत्तिकर्ता का अर्थ यह हो कि संवध दो

पदों के मध्य हो तो स्वामित्व में भी दो पद हैं, एक अधिगत वस्तु और दूसरा अधिगन्ता । इसके उपरान्त यदि संयोग की परिभाषा ऐसे संवध के रूप में की जाय जो दो वस्तुओं का पूर्णरूपेण संयोग न करे (अव्याप्यकृतित्वविप्रेषतो) तो वह भी अनुचित ही होगा, क्योंकि संयोग संवध अशुभूत निरवयव तत्वों को संयुक्त नहीं कर सकता क्योंकि उनके अंश होते ही नहीं । चित्सुख 'विभाग' के प्रत्यय का भी इसी प्रकार में खडन करते हैं और दो तीन चार आदि सत्या के खडन पर अग्रसर होते हैं ।

चित्सुख का कथन है कि दो तीन 'इत्यादि' को पृथक् सख्याएँ मानना आवश्यक नहीं क्योंकि हमें केवल एक वस्तु का ही प्रत्यक्ष होता है और पुनः अपेक्षा बुद्धि से हम उनको सम्बद्ध करते हैं और दो तीन इत्यादि का रूप देते हैं । इन सख्याओं की कोई पृथक् एव स्वतन्त्र सत्ता नहीं है अपितु वे एकाकी विषयों की अपेक्षा बुद्धि द्वारा काल्पनिक-सृष्टि मात्र ही है । अतएव यह मानना आवश्यक नहीं कि दो, तीन इत्यादि सत्याओं की सृष्टि यथार्थ है । हम अपने मानसिक संसर्ग के शक्ति के बल पर ही दो-तीन इत्यादि भावों का वर्णन करते हैं ।^१

तत्पश्चात् चित्सुख 'जाति' का इस आधार पर खडन करते हैं कि इसको प्रत्यक्ष अथवा अनुमान द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता । प्रश्न यह है कि जाति का वास्तविक अर्थ क्या है ? यदि यह कहा जाय कि एक पशु विशेष के प्रत्यक्ष से हमें गौ के भाव का ग्रहण हो और दूसरे ऐसे ही पशु विशेषों के प्रत्ययों में भी गौ के भाव का ग्रहण हो तो वह जाति होती है, तो उत्तर में यह कहा जा सकता है कि इसका यह अर्थ लगाना आवश्यक नहीं कि गौ की पृथक् जाति को स्वीकार कर लिया गया है क्योंकि जिस प्रकार एक प्राणी कुछ विशेषताओं के कारण 'गौ' संज्ञा धारण करने के योग्य हो जाता है, ठीक उसी प्रकार अन्य प्राणियों में भी ऐसी विशेषताएँ हैं जिनसे वे भी गौ संज्ञा के योग्य हो जाते हैं । हम भिन्न-भिन्न स्थानों में चन्द्र-बिम्ब देखते हैं और उसको चन्द्र ही कहते हैं । 'गौ' का भाव किन तत्वों से बना हुआ है ? गौओं का एक ही विश्व-व्यापी लक्षण निर्धारित करना कठिन है, यदि एक ऐसा लक्षण मिल जाय तो गौ की जाति को स्वीकार करने की आवश्यकता ही नहीं होगी, क्योंकि उस स्थिति में वह एक ही लक्षण होगा और प्रत्येक स्थान पर वह गौ के रूप में ही जाना जाएगा और एक पृथक् जाति को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं होगी । पुनश्च, जाति से पृथक् इस लक्षण को अथवा लक्षण से पृथक् जाति को प्राप्त करना कठिन होगा एव उनकी अन्योन्याश्रयता इनमें से एक

^१ आरोपित द्वित्वत्रित्वादिविशेषितकत्वसमुच्चयावचना बुद्धिद्वित्वादजन्तिकेति चेत् न तथाभूतया बुद्धेर्द्वित्वादिव्यवहारजनकत्वोपपत्तौ द्वित्वाद्युत्पादकत्वकल्पनावैयर्थ्यात्

की भी परिभाषा असम्भव बना देगी। जाति को स्वीकार कर भी लिया जाय तो यह प्रदर्शित करना ही पड़ेगा कि प्रत्येक अवस्था में उसका तत्त्व क्या है, और यदि प्रत्येक अवस्था में ऐसा तत्त्व ढूँढ निकालना आवश्यक ही हो तो गौ का गौ के रूप में एव अश्व का अश्व के रूप में ज्ञान प्राप्त करने के लिए ये तत्त्व के पर्याप्त प्रमाण होंगे। तब फिर जाति को स्वीकार करने से क्या लाभ? पुनः यदि इस जाति को स्वीकार भी कर लिया जाय तो यह ज्ञात करना कठिन है कि प्राणियों के साथ इसके सम्बन्ध को कैसे ग्रहण किया जाए। यह ससर्ग, तादात्म्य, समवाय अथवा कहीं पर भी विद्यमान अन्य किसी प्रकार का कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता। यदि समस्त जातियों का सर्वत्र अस्तित्व हो तो समस्त जातियों का एक साथ मिश्रण हो जायगा और समस्त वस्तुओं का सर्वत्र अस्तित्व होगा। पुनः यदि यह माना जाए कि 'गौ' जाति की सत्ता विद्यमान गौ में ही है तो नवीन गौ के जन्म लेते समय इस जाति का उसमें कैसे समावेश हो जाता है और न जाति के कोई ऐसे अवयव हैं जिससे उसकी सत्ता आशिकरूपेण यहाँ हो और आशिक रूप में वहाँ। यदि प्रत्येक पृथक् गौ में इस प्रकार की जाति पूर्णतः विद्यमान हो तो अनेकों जातियाँ हो जायेंगी और यदि इस प्रकार की जाति का विस्तार समस्त पृथक्-पृथक् गौओं तक कर दिया जाए तो समस्त गौओं को एकत्र किए बिना 'जाति' का भाव उपलब्ध नहीं हो सकेगा।

'कारण' के खडन का वर्णन करते हुए चित्सुख का कथन है कि उसकी परिभाषा केवल 'पूर्वकालभावित्व' नहीं की जा सकती क्योंकि ऐसी स्थिति में तो घोबी के घर में सदा पाए जाने वाले घोबी के वस्त्रों को अपनी पीठ पर उठाने वाले गधे को घोबी के घर में प्रज्ज्वलित धूम्रयुक्त अग्नि की कालपूर्वी वस्तु मानना पड़ेगा और इस प्रकार उसको अग्नि का कारण मानना होगा। यदि इस पूर्वकालभावित्व का यह गुण भी बताया जाए कि वह कार्य की विद्यमानता में विद्यमान रहता है और उसके अभाव में अविद्यमान रहता है तो भी घोबी के घर की अग्नि के प्रसंग में घोबी का गधा इस प्रकार के पूर्वकालभावित्व की अवस्थाओं का प्रतिपादक माना जा सकता है। (जब घोबी गधा लेकर घर से बाहर होता है तो उसके घर में अग्नि का अभाव होता है और उसके गधे को लेकर घर में लौटते ही अग्नि पुनः प्रज्ज्वलित हो जाती है)। यदि पूर्वकालभावित्व में एक और विशेषण अनन्यथा-सिद्ध जोड़ दिया जाए तो भी गधा और दिक् आकाश इत्यादि अन्य सामान्य तत्त्व अग्नि के कारण माने जा सकते हैं। यदि यह तर्क दिया जाय कि गधे की विद्यमानता केवल अन्य उपाधियों की विद्यमानता के कारण ही है तो यही बात बीज, भूमि, जल इत्यादि के विषय में भी कही जा सकती है जो अकुरो की उत्पत्ति के कारण माने जाते हैं। यदि आकाश के घुएँ का कारण होने की सम्भावना में इस आधार पर आपत्ति उठाई जाय कि वह सामान्य, व्यापी एवम् नित्य तत्त्व है तो उसी तर्क से

आत्मा को (जो एक सर्वव्यापी तत्त्व है) सुख दुःख का कारण मानने वाले न्याय दृष्टिकोण के विरुद्ध आपत्ति के रूप में ग्रहण करना पड़ेगा। कारण की परिभाषा यह नहीं हो सकती कि उसके होने से कार्य होता है, क्योंकि बीज अकुर का कारण नहीं हो सकता क्योंकि पृथ्वी जल, आकाश प्रकाश, आदि सहायक तत्वों के बिना अकुर स्वयमेव उत्पन्न ही नहीं हो सकते। पुनः कारण की परिभाषा यह भी नहीं हो सकती कि जिसके सहायक तत्वों अथवा सहकारी तत्वों के मध्य विद्यमान होने पर कार्य होता है क्योंकि गंधे जैसी एक अप्रासंगिक वस्तु भी अनेकों सहयोगी परिस्थितियों में विद्यमान हो सकती हैं, परन्तु इससे किसी अप्रासंगिक वस्तु को कारण बताना किसी के लिए उचित नहीं होगा। इसके अतिरिक्त यह परिभाषा उन अवस्थाओं में प्रयुक्त नहीं होगी जिनमें कई सहयोगी तत्वों के संयुक्त व्यापार से कार्य उत्पन्न होता है। इससे भी अधिक जब तक कारण की परिभाषा ठीक प्रकार से न की जाए, तब तक सहयोगी तत्वों की परिभाषा किसी प्रकार से नहीं हो सकेगी और न कारण की यह परिभाषा ही हो सकती कि उसके विद्यमान होने पर कार्य होता है और उसके अभाव में कार्य नहीं होता है (सतिभावोऽसत्यभावएव) क्योंकि ऐसा सिद्धान्त कारणों की बहुलता के द्वारा अप्रमाणित हो जाता है (अग्नि लकड़ी के दो टुकड़ों के रगड़ने से, केवल काँच ताल से अथवा चकमक के जोर से टक्कर देने से उत्पन्न होती है)। यह कहा जा सकता है कि भिन्न-भिन्न निमित्तों द्वारा उत्पन्न प्रत्येक प्रकार की अग्नि में अन्तर है। इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि यदि ऐसा कोई अन्तर हो भी तो भी वह निरीक्षण द्वारा अगम्य है और इस प्रकार के भेदों के गोचर होने पर भी ऐसे भेदों से यह अर्थ होना आवश्यक नहीं कि भिन्न-भिन्न कारणों से भिन्न-भिन्न कार्य भिन्न-भिन्न श्रेणी के हैं क्योंकि भेद कई पश्चात् की घटनाओं से भी हो सकते हैं। पुनः, कारण को वस्तुओं का एक स्थान पर एकत्र होना भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि ऐसा सह-अस्तित्व निरर्थक तत्वों का भी हो सकता है। 'कारण' को भिन्न-भिन्न कारणों का एकत्र होना भी नहीं कह सकते क्योंकि 'कारण' का क्या अर्थ है इसकी परिभाषा करना ही अभी तक हमारे लिए सम्भव नहीं हुआ है। अतः 'कारणों का एकत्र होना' यह वाक्यांश निरर्थक होगा। इसके अतिरिक्त यह पूछा जा सकता है कि सामग्री कारणों से भिन्न है अथवा उनसे अभिन्न। यदि भिन्नता मानी जाए तो प्रत्येक कारण से भी कार्य उत्पन्न होगा और उस सामग्री से कार्य की उत्पत्ति की कल्पना करना अनावश्यक होगा। यदि सामग्री से कारण अभिन्न माना जाय तो प्रत्येक कारण सामग्री के कारण होने से और प्रत्येक में उसकी विद्यमानता होने से सामग्री भी सदाविद्यमान रहती है तथा इसी हेतु कार्य भी सदा रहते हैं, और यह बात विल्कुल भूर्खतता पूर्ण है। पुनः यह प्रश्न उठता है कि सामग्री का अर्थ क्या है? उसका अर्थ एक ही काल अथवा देश में घटना नहीं हो सकता क्योंकि देश सदा एक से ही न होने के कारण देश अथवा काल स्वयं भी बिना कारण के ही होगा। पुनः यह भी नहीं कहा जा सकता कि यदि कारण का अस्तित्व अस्वीकार किया जाय तो कारण ही

न होने के कारण वस्तुओं का अभाव हो जाएगा क्योंकि न्याय की यह मान्यता है कि अणु, आत्माएँ इत्यादि नित्य वस्तुएँ हैं जिनका कोई कारण नहीं है।

कारण की परिभाषा न हो सकने के कारण कार्य की भी परिभाषा सतोषजनक रूप से नहीं हो सकती क्योंकि कार्य की ग्राह्यता सदा कारण के भाव पर निर्भर करती है। द्रव्य के भाव के खडन में चित्सुख का कथन है कि द्रव्य की परिभाषा केवल यह है कि उसमें गुण समवायी रूप से रहते हैं। परन्तु क्योंकि गुणों में भी गुण देखे जाते हैं और नैयायिकों का विश्वास है कि उत्पत्ति के क्षण में द्रव्य निर्गुण होता है, इसलिए ऐसी परिभाषा द्रव्य की विशेषता नहीं बताई जा सकती अथवा परिभाषा नहीं की जा सकती। यदि द्रव्य की परिभाषा गोल-मटोल ढंग से इस प्रकार की जाए कि उसमें गुणों का अत्यन्ताभाव विद्यमान नहीं होता (गुणवत्त्वात्यन्ताभावानधिकरणता) तो भी इसमें यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि ऐसी परिभाषा भी हमें अभाव को भी गुण मानने के लिए बाध्य करेगी क्योंकि स्वयं गुणों का अभाव एक प्रकार अभाव होने के कारण अभाव में स्थित नहीं रह सकता।^१ पुनः यह प्रश्न भी उठ सकता है कि गुणों के अभाव की अनुपस्थिति कई गुणों के अथवा सारे गुणों के प्रसंग में कही गई है, प्रत्येक अवस्था में यह असत्य है। क्योंकि प्रथम अवस्था में ऐसे द्रव्य को द्रव्य नहीं कहा जा सकता जो कुछ गुणों का आश्रय हो और अन्यो का न हो और दूसरी अवस्था में किसी ऐसी वस्तु को ज्ञात करना कठिन होगा जिसे द्रव्य नहीं कहा जा सके क्योंकि ऐसा द्रव्य कौन सा है जिसमें सारे गुणों का अभाव हो। यह तथ्य फिर भी रह जाता है कि ऐसी गोल मटोल परिभाषा द्रव्य और गुण का भेद नहीं कर सकती क्योंकि गुणों में भी सख्या का एवम् पृथक्त्व का गुण होता ही है।^२

यदि यह तर्क दिया जाए कि गुणों में और गुणों की विद्यमानता मानली जाए तो अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी, तो इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि इस पर अनवस्था दोष का आक्षेप नहीं किया जा सकता क्योंकि यह नहीं कहा जा सकता कि सख्या एवम् पृथक्ता के अन्य और कोई गुण होते हैं। पुनः द्रव्यों में ऐसी कोई सामान्य वस्तु नहीं जिसके कारण उनको द्रव्य की जाति के अन्तर्गत माना जा सके।^३ सोना, मिट्टी एवम् वृक्ष सारे द्रव्य माने जाते हैं परन्तु उनमें कोई वस्तु सामान्य नहीं है जिसके कारण सोना और मिट्टी अथवा वृक्ष एक ही माना जा सके। अतः यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि द्रव्यों में कोई एक

^१ तत्रैवात्यन्ताभावेऽतिव्याप्ते, सोऽपि गुणवत्त्वात्यन्ताभावस्तस्याधिकरण स्वस्व स्वस्मिन्नवृत्ते — चित्सुखी-पृ० १७६।

^२ अस्मिन्नपि वरुलक्षणे गुणादिषु अपि सख्यापृथक्त्वगुणयोः प्रतीते कथ नातिव्याप्ति — चित्सुखी-पृ० १७७।

^३ तज्जातिव्यञ्जक किञ्चिदवश्यमभ्युपेय न च तन्निरूपणं सुशकम् वही-पृ० १७८।

ऐसा धर्म पाया जाता है जो उन सब में एकसा रह सके ।^१ गुणों का उल्लेख करते हुए चित्सुख प्रशस्तपाद कृत 'वैशेषिक भाष्य' में दी गई गुण की परिभाषा का विवेचन करते हैं । उसमें प्रशस्तपाद गुण की यह परिभाषा करते हैं कि गुण द्रव्याश्रयी, द्रव्य जाति से सम्बद्ध, निर्गुण और निष्क्रिय होता है ।^२ परन्तु गुण की परिभाषा में 'निर्गुण' पद का समावेश नहीं हो सकता क्योंकि गुण की परिभाषा तो अपेक्षित ही रह जाती है । पुनः यदि गुण की उचित परिभाषा न की जाए तो क्रिया से उसका भेद नहीं जाना जा सकता । अतः, 'निष्क्रिय' पद निरर्थक हो जाता है । पुनः 'गुण' जाति का निर्धारण करने के लिए यह आवश्यक है कि गुणों के सामान्य धर्म ज्ञात हो एव जाति का स्वरूप भी निर्धारित हो । अतः किसी भी दृष्टिकोण से इस प्रश्न को देखा जाए तो भी गुणों की परिभाषा करना असम्भव है ।

चित्सुख द्वारा प्रस्तुत ऐसे खंडों के और अधिक उदाहरण देना अनावश्यक है । उपर्युक्त विवेचन से वह प्रगट होगा कि चित्सुख पदार्थ विशेष से सम्बन्धित अधिकांश प्रत्ययों के विस्तार में जाकर उनकी स्वाभाविक असम्भवता को प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं । तथापि कहीं-कहीं वह अपने कार्य में पूर्णतः सफल नहीं हो सके और नैयायिकों द्वारा दी हुई परिभाषाओं की आलोचना मात्र से ही सतुष्ट हो गए । परन्तु इस स्थल पर यह बता देना उचित होगा कि यद्यपि श्री हर्ष एवम् चित्सुख ने न्याय द्वारा प्रस्तुत भिन्न-भिन्न पदार्थों की परिभाषाओं की असम्भवता प्रदर्शित करने के लिए उन पदार्थों के एक आलोचक की विस्तृत योजना को क्रियान्वित किया है तो भी उनमें से कोई भी वेदान्त में नई तार्किक रीति का नवीन प्रणेतृ नहीं माना जा सकता । स्वयं शाकर ने अपने वेदान्त सूत्र २२ में न्याय एव अन्य दर्शनों के अपने खंडन में इसका प्रचलन कर दिया था ।

नागार्जुन का तर्क एवं वेदान्त-तर्क विवेचन

श्री हर्ष का तर्क-विवेचन न्याय-वैशेषिक के यथार्थवादी परिभाषाओं का विरोधी था, जिनके अनुसार समस्त ज्ञेय परिमाण्य हैं । इसका लक्ष्य यह था कि समस्त वस्तुओं का अस्तित्व एव स्वरूप मायामय होने के कारण उन सब के स्वरूप को

^१ द्रव्य द्रव्यमिति अनुगतप्रत्यय प्रमाण इति चेन्न सुवर्णमुपलभ्य मृत्तिकानुपलभ्य-मानस्य लौकिकस्य तदेवेदं द्रव्यमिति प्रत्ययभावात्परीक्षकाणां चानुगतप्रत्यये विप्रतिपत्ते — चित्सुखी-पृ० १७६ ।

^२ रूपादीनां गुणानां सर्वेषां गुणत्वाभिन्नवधो द्रव्याश्रितत्वं निर्गुणत्वं निष्क्रियत्वं, प्रशस्तपाद भाष्य-पृ० ६४—विजयनगरम् सस्कृत सीरीज, बनारस, १८६७ ।

न होने के कारण वस्तुओं का अभाव हो जाएगा क्योंकि न्याय की यह मान्यता है कि अणु, आत्माएँ इत्यादि नित्य वस्तुएँ हैं जिनका कोई कारण नहीं है।

कारण की परिभाषा न हो सकने के कारण कार्य की भी परिभाषा सतोषजनक रूप से नहीं हो सकती क्योंकि कार्य की ग्राह्यता सदा कारण के भाव पर निर्भर करती है। द्रव्य के भाव के खडन में चित्सुख का कथन है कि द्रव्य की परिभाषा केवल यह है कि उसमें गुण समवायी रूप से रहते हैं। परन्तु क्योंकि गुणों में भी गुण देखे जाते हैं और नैयायिकों का विश्वास है कि उत्पत्ति के क्षण में द्रव्य निर्गुण होता है, इसलिए ऐसी परिभाषा द्रव्य की विशेषता नहीं बताई जा सकती अथवा परिभाषा नहीं की जा सकती। यदि द्रव्य की परिभाषा गोल-मटोल ढंग से इस प्रकार की जाए कि उसमें गुणों का अत्यन्ताभाव विद्यमान नहीं होता (गुणवत्त्वात्यन्ताभावानधिकरणता) तो भी इसमें यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि ऐसी परिभाषा भी हमें अभाव को भी गुण मानने के लिए बाध्य करेगी क्योंकि स्वयं गुणों का अभाव एक प्रकार अभाव होने के कारण अभाव में स्थित नहीं रह सकता।^१ पुनः यह प्रश्न भी उठ सकता है कि गुणों के अभाव की अनुपस्थिति कई गुणों के अथवा सारे गुणों के प्रसंग में कही गई है, प्रत्येक अवस्था में यह असत्य है। क्योंकि प्रथम अवस्था में ऐसे द्रव्य को द्रव्य नहीं कहा जा सकता जो कुछ गुणों का आश्रय हो और अन्यो का न हो और दूसरी अवस्था में किसी ऐसी वस्तु को ज्ञात करना कठिन होगा जिसे द्रव्य नहीं कहा जा सके क्योंकि ऐसा द्रव्य कौन सा है जिसमें सारे गुणों का अभाव हो। यह तथ्य फिर भी रह जाता है कि ऐसी गोल मटोल परिभाषा द्रव्य और गुण का भेद नहीं कर सकती क्योंकि गुणों में भी सख्या का एवम् पृथक्त्व का गुण होता ही है।^२

यदि यह तर्क दिया जाए कि गुणों में और गुणों की विद्यमानता मानली जाए तो अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी, तो इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि इस पर अनवस्था दोष का आक्षेप नहीं किया जा सकता क्योंकि यह नहीं कहा जा सकता कि सख्या एवम् पृथक्ता के अन्य और कोई गुण होते हैं। पुनः द्रव्यों में ऐसी कोई सामान्य वस्तु नहीं जिसके कारण उनको द्रव्य की जाति के अन्तर्गत माना जा सके।^३ सोना, मिट्टी एवम् वृक्ष सारे द्रव्य माने जाते हैं परन्तु उनमें कोई वस्तु सामान्य नहीं है जिसके कारण सोना और मिट्टी अथवा वृक्ष एक ही माना जा सके। अतः यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि द्रव्यों में कोई एक

^१ तत्रैवात्यन्ताभावेऽतिव्याप्ते, सोऽपि गुणवत्त्वात्यन्ताभाववत्स्थाधिकरण स्वस्य स्वस्मिन्नवृत्ते — चित्सुखी—पृ० १७६।

^२ अस्मिन्नपि वरुणक्षणे गुणादिषु अपि सख्यापृथक्त्वगुणयोः प्रतीते कथं नातिव्याप्ति —

^३ जातिमभ्युपगच्छता तज्जातिव्यजक किंचिदवश्यमभ्युपेयं न

ऐसा धर्म पाया जाता है जो उन सब में एकसा रह सके ।^१ गुणों का उल्लेख करते हुए चित्सुख प्रशस्तपाद कृत 'वैशेषिक भाष्य' में दी गई गुण की परिभाषा का विवेचन करते हैं । उसमें प्रशस्तपाद गुण की यह परिभाषा करते हैं कि गुण द्रव्याश्रयी, द्रव्य जाति से सम्बद्ध, निर्गुण और निष्क्रिय होता है ।^२ परन्तु गुण की परिभाषा में 'निर्गुण' पद का समावेश नहीं हो सकता क्योंकि गुण की परिभाषा तो अपेक्षित ही रह जाती है । पुनः यदि गुण की उचित परिभाषा न की जाए तो क्रिया से उसका भेद नहीं जाना जा सकता । अतः, 'निष्क्रिय' पद निरर्थक हो जाता है । पुनः 'गुण' जाति का निर्धारण करने के लिए यह आवश्यक है कि गुणों के सामान्य धर्म ज्ञात हो एव जाति का स्वरूप भी निर्धारित हो । अतः किसी भी दृष्टिकोण से इस प्रश्न को देखा जाए तो भी गुणों की परिभाषा करना असम्भव है ।

चित्सुख द्वारा प्रस्तुत ऐसे खडनों के और अधिक उदाहरण देना अनावश्यक है । उपर्युक्त विवेचन से वह प्रगट होगा कि चित्सुख पदार्थ विशेष से सम्बन्धित अधिकांश प्रत्ययों के विस्तार में जाकर उनकी स्वाभाविक असम्भवा को प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं । तथापि कहीं-कहीं वह अपने कार्य में पूर्णतः सफल नहीं हो सके और नैयायिकों द्वारा दी हुई परिभाषाओं की आलोचना मात्र से ही सतुष्ट हो गए । परन्तु इस स्थल पर यह बता देना उचित होगा कि यद्यपि श्री हर्ष एवम् चित्सुख ने न्याय द्वारा प्रस्तुत भिन्न-भिन्न पदार्थों की परिभाषाओं की असम्भवा प्रदर्शित करने के लिए उन पदार्थों के एक आलोचक की विस्तृत योजना को क्रियान्वित किया है तो भी उनमें से कोई भी वेदान्त में नई तार्किक रीति का नवीन प्रणेता नहीं माना जा सकता । स्वयं शाकर ने अपने वेदान्त सूत्र २२ में न्याय एव अन्य दर्शनों के अपने खडन में इसका प्रचलन कर दिया था ।

नागार्जुन का तर्क एवं वेदान्त-तर्क विवेचन

श्री हर्ष का तर्क-विवेचन न्याय-वैशेषिक के यथार्थवादी परिभाषाओं का विरोधी था, जिनके अनुसार समस्त ज्ञेय परिभाष्य हैं । इसका लक्ष्य यह था कि समस्त वस्तुओं का अस्तित्व एव स्वरूप मायामय होने के कारण उन सब के स्वरूप को

द्रव्य द्रव्यमिति अनुगतप्रत्यय प्रमाण. इति चेन्न सुवर्णमुपलभ्य मृत्तिकानुपलभ्य-
मानस्य लौकिकस्य तदेवेदं द्रव्यमिति प्रत्ययामावात्परीक्षाणां चानुगतप्रत्यये
विप्रतिपत्ते — चित्सुखी-पृ० १७६ ।

रूपादीनां गुणानां सर्वेषां गुणत्वाभिभवधो द्रव्याश्रितत्वं निर्गुणत्वं निष्क्रियत्वं,
प्रशस्तपाद भाष्य-पृ० ६४—विजयनगरम् मस्कृत सीरीज, बनारस, १८६५ ।

अपरिभाष्य सिद्ध करने के लिए उन परिभाषाओं का खडन किया जाए। ब्रह्म ही केवल सत्य है। समस्त परिभाषाओं में छिन्नान्वेषण सरल है, इसकी शिक्षा नागार्जुन ने बहुत पहले ही दे दी थी, और उस अर्थ में (न्याय परिभाषाओं में शुद्ध शाब्दिक प्रकार के दोषों को खोजने की प्रवृत्ति को छोड़कर) श्री हर्ष की पद्धति नागार्जुन-पद्धति को चालू रखना और न्याय वैशेषिक की वास्तविक परिभाषाओं पर उसका प्रयोग करना था। परन्तु नागार्जुन की पद्धति के मुख्यतम अर्थ की श्री हर्ष और उसके अन्य अनुयायियों ने जानबूझ कर उपेक्षा कर दी। इन्होंने नागार्जुन के निष्कर्षों के खडन का प्रयत्न नहीं किया। नागार्जुन का मुख्य प्रतिपाद्य विषय यह है कि सब वस्तुएँ सापेक्ष होने के कारण स्वयं में अपरिभाष्य हैं, अतः उनके तत्त्व किसी प्रकार भी नहीं ढूँढे जा सकते हैं तथा उनके तत्त्व न केवल अपरिभाष्य एवं अनिर्वचनीय अपितु अगम्य भी होने के कारण ऐसा नहीं कहा जा सकता कि उनका स्वयं का कोई तत्त्व है। नागार्जुन के अनुयायी आर्यदेव थे। उनका जन्म श्री लंका में हुआ था तथा उन्होंने उसी विषय पर ४०० श्लोकों का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा था। इसके लगभग दो शताब्दियों के पश्चात् तक नागार्जुन का सिद्धान्त उपेक्षित सा रहा जैसाकि इस तथ्य से स्पष्ट होता है कि चतुर्थ शताब्दी ई० ५० के बुद्धघोष उनका उल्लेख नहीं करते। पंचम शती ई० ५० में गुप्त साम्राज्य काल में असग और वसुबन्धु हुए। षष्ठ शताब्दी ई० ५० में सूरत जिलान्तर्गत बलभी के निवासी बुद्ध पालित एवं उड़ीसा निवासी भव्य अथवा भावविवेक के हाथों सापेक्षवादी दर्शन पुनः पल्लवित हुआ। नागार्जुन के तर्कों की भव्य के अपने विशिष्ट तर्कों द्वारा पूर्ति होने के कारण, उनकी शाखा को 'माध्यमिक सोत्रान्तिक' कहा जाता है। इस समय उत्तर में महायान के विज्ञानवाद की योगाचार शाखा का विकास हो रहा था तथा इस शाखा का लक्ष्य यह प्रदर्शित करना था कि विज्ञान के यथार्थ ज्ञान के लिए समस्त तर्कशास्त्रीय तर्क निष्फल हैं। समस्त युक्तियुक्त तर्क अपनी असंगति मात्र प्रदर्शित करते हैं।^१ यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि श्री हर्ष को योगाचार लेखकों से और नागार्जुन से भव्य तक के उनके सापेक्षतावादी अन्य साथियों से तथा नागार्जुन कृत माध्यमिककारिका के सर्वोत्कृष्ट टीकाकार चन्द्रकीर्ति से प्रेरणा मिली हो। बुद्धपालित ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि 'विज्ञान' का ग्रहण एवं उसकी सिद्धि युक्तिपूर्ण तर्कों द्वारा नहीं हो सकती क्योंकि समस्त तार्किक विवेचन निष्फल एवं असंगत होते हैं, जबकि भावविवेक ने 'विज्ञान' को युक्तियुक्त तर्कों द्वारा प्रतिपादित करने का यत्न किया। चन्द्रकीर्ति ने अन्ततः 'भावविवेक' की व्यवस्था के विरुद्ध बुद्धपालित की व्यवस्था

^१ सोवियत संघ की विज्ञान अकादमी, लेनिनग्राद, द्वारा १९२७ में प्रकाशित 'कन्मेप्लान ऑब् बुद्धिस्ट निर्वाण'—

का समर्थन किया और समस्त युक्तियुक्त तर्कों की निष्प्रयोजनता को सिद्ध करने का प्रयत्न किया। विज्ञान की सिद्धि के लिए अन्ततः चन्द्रकीर्ति की माध्यमिक की व्यवस्था का ही तिब्बत एवं मंगोलिया में प्रयोग किया गया।

सत् के विभिन्न पदार्थों के खडन में नागार्जुन सृष्टि की परीक्षा से प्रारम्भ करते हैं। बौद्धेतर दर्शन कारण-प्रक्रिया को किसी नित्य चित् उपादान के आन्तरिक विकास द्वारा अथवा अनेक तत्वों की सामग्री द्वारा अथवा किसी अविकारी एवं नित्य वस्तु पर क्रियमाण कुछ तत्वों द्वारा उत्पत्ति मानते हैं। परन्तु नागार्जुन न केवल इस तथ्य को अस्वीकार ही करते हैं कि किसी वस्तु का कभी प्रादुर्भाव होता है अपितु यह भी कि उसका कभी उपयुक्त किसी एक प्रकार से भी प्रादुर्भाव होता है। बुद्धपालित का मत है कि वस्तुएँ स्वयमेव ही उत्पन्न नहीं हो सकती, क्योंकि यदि वे पूर्व ही विद्यमान हो तो उनके उत्पन्न होने का कोई अर्थ ही नहीं रहता है, यदि विद्यमान वस्तुओं को पुनः उत्पन्न होने में समर्थ माना जाय तो वस्तुएँ अन्ततः उत्पन्न होती ही रहेंगी। बुद्ध-पालित की आलोचना में भाव विवेक का कथन है कि बुद्धपालित द्वारा प्रस्तुत खडन का हेतु और उदाहरणों द्वारा पुष्टि की अपेक्षा है और उसके खडन का आशय यह भवाच्छनीय सिद्धान्त होगा कि यदि वस्तुएँ स्वयमेव उत्पन्न नहीं होती हैं तो वे अन्य कारणों से उत्पन्न होनी चाहिएँ। परन्तु चन्द्रकीर्ति भावविवेक की आलोचना पर आपत्ति उठाते हुए कहते हैं कि कार्य एवं कारण का तादात्म्य स्थापित करने का भार उस दृष्टिकोण को ग्रहण करने वाले उनके विपक्षियों, सांख्य भूतावलम्बियों, पर है। जो पूर्व से ही विद्यमान है उसके उत्पन्न होने का कोई अर्थ ही नहीं, और यदि पूर्व से विद्यमान वस्तु को पुनः उत्पन्न होना पड़े और तत्पश्चात् पुनः पुनः उत्पन्न होना पड़े तो अनवस्था प्रसंग की प्राप्ति होगी। सांख्य सत्कार्यवाद दृष्टिकोण के खडन में नवीन तर्क देना अनावश्यक है, सांख्य दृष्टिकोण की असंगति प्रदर्शित कर देना ही पर्याप्त है। आर्यदेव का कथन है कि माध्यमिक दृष्टिकोण के पास अपना कोई प्रतिपाद्य विषय नहीं है जिसको वह स्थापित करना चाहता है, इसका कारण यह है कि वह किसी वस्तु के सत् अथवा असत् अथवा सत् एवं असत् के योग को नहीं मानता।^१ ठीक इसी दृष्टिकोण को श्री हर्ष ने ग्रहण किया। श्री हर्ष का कथन है कि वेदान्तियों का जड़ जगत् की वस्तुओं एवं उनमें निहित विभिन्न पदार्थों के विषय में अपना कोई दृष्टिकोण नहीं है। अतः किसी प्रकार से भी वेदान्त-दृष्टिकोण पर आक्षेप नहीं लगाए जा सकते। तथापि, अन्य दृष्टिकोणों के छिन्नान्वेषण में वेदान्त स्वतन्त्र है, और ऐसा हो जाने पर तथा अन्य मतों की संगतियों के प्रदर्शित किये जाने पर वेदान्त का कार्य समाप्त हो जाता है, क्योंकि

^१ सदसच्चेति यस्य पक्षो न विद्यते।

अपरिभाष्य सिद्ध करने के लिए उन परिभाषाओं का खडन किया जाए। ब्रह्म ही केवल सत्य है। समस्त परिभाषाओं में छिन्दान्वेषण सरल है, इसकी शिक्षा नागार्जुन ने बहुत पहले ही दे दी थी, और उस अर्थ में (न्याय परिभाषाओं में शुद्ध शाब्दिक प्रकार के दोषों को खोजने की प्रवृत्ति को छोड़कर) श्री हर्ष की पद्धति नागार्जुन-पद्धति को चालू रखना और न्याय वैशेषिक की वास्तविक परिभाषाओं पर उसका प्रयोग करना था। परन्तु नागार्जुन की पद्धति के मुख्यतम अंश की श्री हर्ष और उसके अन्य अनुयायियों ने जानबूझ कर उपेक्षा कर दी। इन्होंने नागार्जुन के निष्कर्षों के खडन का प्रयत्न नहीं किया। नागार्जुन का मुख्य प्रतिपाद्य विषय यह है कि सब वस्तुएँ सापेक्ष होने के कारण स्वयं में अपरिभाष्य हैं, अतः उनके तत्त्व किसी प्रकार भी नहीं ढूँढे जा सकते हैं तथा उनके तत्त्व न केवल अपरिभाष्य एवं अनिर्वचनीय अपितु अगम्य भी होने के कारण ऐसा नहीं कहा जा सकता कि उनका स्वयं का कोई तत्त्व है। नागार्जुन के अनुयायी आर्यदेव थे। उनका जन्म श्री लंका में हुआ था तथा उन्होंने उसी विषय पर ४०० श्लोकों का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा था। इसके लगभग दो शताब्दियों के पश्चात् तक नागार्जुन का सिद्धान्त उपेक्षित सा रहा जैसाकि इस तथ्य से स्पष्ट होता है कि चतुर्थ शताब्दी ई० ५० के बुद्धघोष उनका उल्लेख नहीं करते। पंचम शती ई० ५० में गुप्त साम्राज्य काल में असग और वसुबन्धु हुए। षष्ठ शताब्दी ई० ५० में सूरत जिलान्तर्गत बलभी के निवासी बुद्ध पालित एवं उड़ीसा निवासी भव्य अथवा भावविवेक के हाथों सापेक्षवादी दर्शन पुनः पल्लवित हुआ। नागार्जुन के तर्कों की भव्य के अपने विशिष्ट तर्कों द्वारा पूर्ति होने के कारण, उनकी शाखा को 'माध्यमिक सोत्रान्तिक' कहा जाता है। इस समय उत्तर में महायान के विज्ञानवाद की योगाचार शाखा का विकास हो रहा था तथा इस शाखा का लक्ष्य यह प्रदर्शित करना था कि विज्ञान के यथार्थ ज्ञान के लिए समस्त तर्कशास्त्रीय तर्क निष्फल हैं। समस्त युक्तियुक्त तर्क अपनी असंगति मात्र प्रदर्शित करते हैं।^१ यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि श्री हर्ष को योगाचार लेखकों से और नागार्जुन से भव्य तक के उनके सापेक्षतावादी अन्य साधियों से तथा नागार्जुन कृत माध्यमिककारिका के सर्वोत्कृष्ट टीकाकार चन्द्रकीर्ति से प्रेरणा मिली हो। बुद्धपालित ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि 'विज्ञान' का ग्रहण एवं उसकी सिद्धि युक्तिपूर्ण तर्कों द्वारा नहीं हो सकती क्योंकि समस्त तार्किक विवेचन निष्फल एवं असंगत होते हैं, जबकि भावविवेक ने 'विज्ञान' को युक्तियुक्त तर्कों द्वारा प्रतिपादित करने का यत्न किया। चन्द्रकीर्ति ने अन्ततः 'भावविवेक' की व्यवस्था के विरुद्ध बुद्धपालित की व्यवस्था

^१ सोवियत संघ की विज्ञान अकादमी, लेनिनग्राद, द्वारा १९२७ में प्रकाशित 'कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण'—

का समर्थन किया और समस्त युक्तियुक्त तर्कों की निष्प्रयोजनता को सिद्ध करने का प्रयत्न किया। विज्ञान की सिद्धि के लिए अन्ततः चन्द्रकीर्ति की माध्यमिक की व्यवस्था का ही तिब्बत एवं मगोलिया में प्रयोग किया गया।

सत् के विभिन्न पदार्थों के खडन में नागार्जुन वृष्टि की परीक्षा से प्रारम्भ करते हैं। बोद्धेतर दर्शन कारण-प्रक्रिया को किसी नित्य चित् उपादान के आन्तरिक विकास द्वारा अथवा अनेक तत्वों की सामग्री द्वारा अथवा किसी अविकारी एवं नित्य वस्तु पर क्रियमाण कुछ तत्वों द्वारा उत्पत्ति मानते हैं। परन्तु नागार्जुन न केवल इस तथ्य को अस्वीकार ही करते हैं कि किसी वस्तु का कभी प्रादुर्भाव होता है अपितु यह भी कि उसका कभी उपर्युक्त किसी एक प्रकार से भी प्रादुर्भाव होता है। बुद्धपालित का मत है कि वस्तुएं स्वयमेव ही उत्पन्न नहीं हो सकती, क्योंकि यदि वे पूर्व ही विद्यमान हो तो उनके उत्पन्न होने का कोई अर्थ ही नहीं रहता है, यदि विद्यमान वस्तुओं को पुनः उत्पन्न होने में समर्थ माना जाय तो वस्तुएं अन्ततः उत्पन्न होती ही रहेंगी। बुद्ध-पालित की आलोचना में भाव विवेक का कथन है कि बुद्धपालित द्वारा प्रस्तुत खडन का हेतु और उदाहरणों द्वारा दृष्टि की अपेक्षा है और उसके खडन का आशय यह अवाङ्मन्य सिद्धान्त होगा कि यदि वस्तुएं स्वयमेव उत्पन्न नहीं होती हैं तो वे अन्य कारणों से उत्पन्न होनी चाहियें। परन्तु चन्द्रकीर्ति भावविवेक की आलोचना पर आपत्ति उठाते हुए कहते हैं कि कार्य एवं कारण का तादात्म्य स्थापित करने का भार उस दृष्टिकोण को ग्रहण करने वाले उनके विपक्षियों, साध्य मतावलम्बियों, पर है। जो पूर्व से ही विद्यमान है उसके उत्पन्न होने का कोई अर्थ ही नहीं, और यदि पूर्व से विद्यमान वस्तु को पुनः उत्पन्न होना पड़े और तत्पश्चात् पुनः पुनः उत्पन्न होना पड़े तो अनवस्था प्रसंग की प्राप्ति होगी। साध्य मत्कार्यवाद दृष्टिकोण के खडन में नवीन तर्क देना अनावश्यक है, साध्य दृष्टिकोण कर देना ही पर्याप्त है। आर्यदेव का कथन है कि माध्यमि अपना कोई प्रतिपाद्य विषय नहीं है जिसको वह स्थापित कर कारण यह है कि वह किसी वस्तु के सत् अथवा असत् अथवा को नहीं मानता।^१ ठीक इसी दृष्टिकोण का श्री हर्ष ने श्रुति का कथन है कि वेदान्तियों का जब जगत् की वस्तुओं के पदार्थों के विषय में अपना कोई दृष्टिकोण नहीं है। अतः वेदान्त-दृष्टिकोण पर आक्षेप नहीं लगाया जा सकता। अतः छिद्रान्वेषण में वेदान्त स्वतन्त्र है, और ऐसा ही अन्य सगुणियों के प्रदर्शित किये जाने पर वेदान्त का दृष्टिकोण है।

^१ सदसच्चेति यस्य पक्षो न विद्यते।

वेदान्त को स्वयं अपने दृष्टिकोण को स्थापित करने की आवश्यकता नहीं है। जब मुझे अपना कुछ प्रमाणित करना हो तो मुझ से किसी त्रुटि का होना सम्भव है, परन्तु मुझे कुछ भी प्रमाणित नहीं करना है। मुझ पर असंगति का दोष नहीं लगाया जा सकता। यदि मुझे वस्तुतः किसी पृथक् वस्तु का ज्ञान होता तो उस प्रत्यक्ष अथवा अनुमित वस्तु के आधार पर अपनी स्वीकृति अथवा अस्वीकृति दे सकता। परन्तु मेरे लिए इस पृथक् वस्तु की कोई सत्ता ही नहीं है अतः मुझ पर इस आधार पर कोई दोष नहीं लग सकता।^१

अतः चद्रकीर्ति यह बल पूर्वक कहते हैं कि माध्यमिकों को अपने स्वयं के किसी दृष्टिकोण की पुष्टि नहीं करनी है अतः उनके लिए किसी मत की आलोचना करते समय किसी नवीन तर्क अथवा दृष्टान्त को प्रस्तुत करना सम्भव नहीं। वे अपनी स्वयं की मान्यताओं को प्रमाणित नहीं कर सकते और यदि उनकी मान्यताओं में कोई प्रतिपाद्य विषय हो तो उनका स्वयं का उससे भी विग्रह हो जाएगा। अतः माध्यमिक आलोचना पद्धति समस्त प्रतिपाद्य विषयों का छिद्रान्वेषण करती है, चाहे वे विषय जो कुछ भी हों, तथा उसका लक्ष्य प्रतिपक्षी के प्रत्यारोपों का उसके प्रतिपाद्य विषयों एवं विधियों में यथासम्भव पाई जाने वाली असंगतियों के आधार पर प्रत्युत्तर देना है न कि किसी नवीन तर्क अथवा किसी नवीन अन्यथा प्रतिपाद्य विषय को प्रस्तुत करना क्योंकि माध्यमिकों का अपना प्रतिपाद्य विषय तो कोई है ही नहीं। किसी तर्क में कोई किसी के द्वारा स्वीकृत सिद्धान्तों को केवल सम्भ्रम सकता है, कोई भी केवल अपने प्रतिपक्षी द्वारा स्वीकृत सिद्धान्तों के आधार पर प्रस्तुत किए तर्कों द्वारा पराजित नहीं किया जा सकता।

वस्तुओं की विजातीय घटकों अथवा कारणों के किसी समूह से उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि यदि ऐसा होता तो ऐसी उत्पत्ति का कोई नियम नहीं होता और कोई भी वस्तु किसी अन्य वस्तु से उत्पन्न हो जाती यथा प्रकाश से अन्धकार।^२ और यदि कोई वस्तु स्वयं से अथवा किसी अन्य वस्तु से उत्पन्न नहीं हो सकती, तो वह उन दोनों के संयोग से भी उत्पन्न नहीं हो सकती। पुनः जगत् बिना किसी हेतु के (अहेतुतः) अस्तित्व में नहीं आ सकता था।

^१ 'विग्रहव्यावर्तिनी' में नागार्जुन इस प्रकार लिखते हैं
अन्यत्प्रतीत्य यदि नाम परोऽभविष्यत्, जायेत तर्हि बहुल शिखिनोऽन्धकारः।
सर्वस्य जन्म च भवेत्तल्लु सर्वतश्च, तुल्यम् परत्वमखिलेऽज्जनकेऽपि यस्मात् ॥

—माध्यमिक दृष्टि, पृ० ३६।

^२ माध्यमिक दृष्टि, पृ० ३६। इवेवास्की कृत 'कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण'।
लेखक अनुवाद के अन्तिम दो पदच्छेदों की सामग्री के लिए उनका ऋणी है।

बौद्ध तार्किक इस मत का खडन यह प्रदर्शित करके करते हैं कि मत चाहे जो भी हो, वह उचित प्रमाण द्वारा प्रतिपादित होना चाहिए। अतः समस्त सत्तावान् वस्तुओं के अनुत्पन्न होने के प्रतिपाद्य विषय को प्रमाणित करने के लिए माध्यमिकों को कुछ प्रमाण देना आवश्यक है और इसके लिए ऐसे प्रमाणों के स्वरूप-निरूपण की ओर उनके द्वारा स्वीकृत सत्य प्रमाणों की सख्या के निर्धारण की आवश्यकता होगी। परन्तु यह सिद्धान्त की 'समस्त भाव असिद्ध हैं' एक कथन मात्र है और उसकी पुष्टि के लिए कोई प्रमाण न हो तो इसके विपरीत कथन भी यथेष्ट सख्या में दिए जा सकते हैं और उनके लिए किसी प्रमाण को प्रदर्शित करने की आवश्यकता नहीं होगी, तथा यदि एक के लिए प्रमाणों की आवश्यकता नहीं है तो अन्य के लिए भी उनकी अपेक्षा नहीं की जा सकती। अतः उतनी ही सत्यता के साथ यह भी कहा जा सकता है कि समस्त विद्यमान वस्तुएँ सत्य हैं और कारणों से उत्पन्न होती हैं। इस आपत्ति का चन्द्रकीर्ति द्वारा प्रस्तुत माध्यमिक प्रत्युत्तर यह है कि माध्यमिकों का अपना प्रतिपाद्य विषय कोई नहीं है, अतः प्रतिपाद्य विषय के सत्य प्रमाणों द्वारा पुष्ट अथवा अन्यथा होने का प्रश्न उतना ही निरर्थक है, जितना कि अश्वत्तर के शृंगों की लघुता अथवा दीर्घता का प्रश्न। किसी प्रतिपाद्य विषय के न होने के कारण माध्यमिकों को सत्य प्रमाण के स्वरूप अथवा सख्या के विषय में कुछ भी नहीं कहना है। परन्तु यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि माध्यमिकों का कोई अपना प्रतिपाद्य विषय नहीं है तो उनको यह प्रतिज्ञा क्यों मान्य होनी चाहिए कि 'सर्वभाव अनुत्पन्न हैं' (सर्वभावा-अनुत्पन्ना) ? इसका प्रत्युत्तर माध्यमिक यह देते हैं कि ऐसी प्रतिज्ञाएँ केवल जन साधारण को ही निश्चित मत प्रतीत होती हैं, बुद्धिमानों को नहीं। बुद्धिमानों के लिए समुचित स्थिति ज्ञान्त रहना ही है। जो लोग उनको ध्यान से सुनना चाहते हैं उन्हें ही वे लौकिक दृष्टिकोण से शिक्षा देते हैं। उनके तर्क न तो उनके अपने होते हैं और न ऐसे होते हैं जिनमें उनकी श्रद्धा हो, अपितु ऐसे होते हैं जो उनके श्रोताओं को सचिकर हो।

यहाँ यह बताना असंगत नहीं होगा कि माध्यमिक दृश्य एवं यथार्थ अथवा पारलौकिक दृष्टिकोण को विल्कुल पृथक् रखना चाहते हैं। दृश्य-दृष्टिकोण के अनुसार वस्तुओं को उनके प्रत्यक्ष होने के रूप में ही स्वीकार किया जाता है, और उनके सबधों को भी यथार्थ ही माना जाता है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के स्वरूप के विषय में दिङ्नाग के साथ चन्द्रकीर्ति के परिसवाद का उल्लेख करना रोचक होगा। जहाँ दिङ्नाग का कथन है कि वस्तु स्व-लक्षण है, वहाँ चन्द्रकीर्ति का मत है कि प्रत्यक्ष में सम्बन्धों के सत्य होने के कारण वस्तुएँ सापेक्ष भी होती हैं। दृश्य जगत् में द्रव्यों के साथ-साथ उनके गुणों की भी सत्ता है। दिङ्नाग की स्वलक्षण वस्तु भी उतनी ही सापेक्ष प्रत्यय है जितना कि वे सबध युक्त वस्तुएँ जिनका प्रत्यक्ष लौकिक रूप में सत्य है। ऐसी अवस्था में प्रत्यक्ष की केवल 'स्वलक्षण' वस्तु के रूप में परिभाषा करना

निरर्थक है। अतः चन्द्रकीर्ति के विचार में नैयायिकों के यथार्थवादी तर्कशास्त्र की आलोचना से कोई हित साधन नहीं होता क्योंकि सामान्य प्रत्यक्ष अथवा धारणाओं का प्रश्न है, न्याय तर्कशास्त्र उनका विवेचन करने एवं उनका विवरण देने में बिल्कुल समर्थ हैं। एक दृश्यमाण सत्य एवं क्रम है, जो सामान्य जन के लिए सत्य है और जिन पर हमारी समस्त भाषाएँ एवं अन्य प्रयोग आधारित हैं। प्रत्यक्ष की परिभाषा करते समय दिङ्नाग उसे एकमेव 'स्वलक्षण' वस्तु तक ही सीमित रखते हैं और उनके विचार में सारे गुण-संपर्क एवं सम्बन्ध प्रत्यक्ष के लिए विजातीय होने के कारण कल्पना अथवा अनुमान में सम्मिलित किए जाने चाहिए। तथापि यह हमारे सामान्य अनुभव का बाधक है और उससे कोई उद्देश्य भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि दिङ्नाग द्वारा प्रस्तुत प्रत्यक्ष की परिभाषा अलौकिक दृष्टिकोण से नहीं दी गई है। यदि ऐसा ही है तो न्याय-दर्शन की यथार्थवादी धारणाओं को ही क्यों न स्वीकार किया जाय, जो सामान्य जन के अनुभव से मेल खाती है? यह हमें वेदान्तियों की स्थिति का स्मरण करा देता है, जो एक ओर तो जन सामान्य के अनुभव के दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं और सब वस्तुओं की एक यथार्थ वस्तुपरक सत्ता मानते हैं और दूसरी ओर परमार्थ के अलौकिक दृष्टिकोण से उनको मिथ्या एवं असत्य मानते हैं। इस बात पर वेदान्तियों की स्थिति माध्यमिकों की स्थिति से प्रत्यक्षतः प्रेरित हुई प्रतीत होती है। न्याय की यथार्थवादी परिभाषाओं के खण्डन में श्रीहर्ष के प्रयासों का आशय यह प्रदर्शित करना था कि न्याय की परिभाषाओं को परम एवं सत्य नहीं माना जा सकता, जैसा कि नैयायिक सोचते हैं। परन्तु माध्यमिकों का अपना कोई दृष्टिकोण नहीं था जिसकी वे पुष्टि करते, अतः जहाँ वे अनुभव के क्षेत्र को पूर्णतः अविचल छोड़ सकते थे एवं न्याय की यथार्थवादी परिभाषाओं को जन-सामान्य की अनुभूतियों की अपने इच्छित प्रकार से व्याख्या करने दे सकते थे वहाँ वेदान्त का अपना एक प्रतिपाद्य विषय है, अर्थात् स्वप्रकाश ब्रह्म एकमात्र सत्य है और इसी से अन्य सब वस्तुएँ प्रकाशित होती हैं। अतः वेदान्त अनुभवों एवं उनकी परिभाषाओं की न्याय द्वारा प्रस्तुत व्याख्याओं से सहमत नहीं हो सकता था, परन्तु क्योंकि वेदान्त नानाविध जगत्-प्रपञ्च को यथार्थ में कोई आधार प्रदान करने में असमर्थ था, अतः इसने उस जगत्-प्रपञ्च को किसी प्रकार से स्वतः विद्यमान माना एवं प्रत्यक्ष के एक ऐसे सिद्धान्त का आविष्कार किया जिसके अनुसार इसको ब्रह्म के सम्पर्क में आने के कारण प्रकाशित एवं मायामय रूप से उस पर आरोपित माना जा सके।

उत्पत्ति के स्वरूप का विवेचन जारी रखते हुए नागार्जुन एवं चन्द्रकीर्ति का मत है कि उत्पादक की सामग्री कार्य से भिन्न है और कार्य उत्पन्न नहीं कर सकती, जैसा कि हीनयानी बौद्धों का भी मत है, क्योंकि उस कारणत्व में कार्य के प्रत्यक्ष न होने के कारण उसकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन हो जाती है। किन्हीं विजातीय कारणों से किसी

वस्तु की उत्पत्ति का अर्थ है कि वह वस्तु उनसे मवद्ध है, और इस सम्बन्ध का यह अर्थ है कि उसका उनमें किसी न किसी प्रकार से नाव है। उत्पत्ति अथवा कारणत्व के प्रत्यय का विभिन्न प्रकारों से खण्डन करने के लिए नागार्जुन द्वारा प्रयुक्त मुख्य प्रकार यह है कि यदि किसी वस्तु का नाव है तो वह उत्पन्न नहीं हो सकती, और यदि उसका नाव नहीं है तो वह कदापि उत्पन्न हो ही नहीं सकती। जिस वस्तु का स्वयं कोई भाव नहीं है वह किसी अन्य वस्तु द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकती, तथा अपना कोई तत्त्व नहीं होने के कारण वह किसी अन्य वस्तु का कारण नहीं हो सकती।^१

इसी प्रकार नागार्जुन आवागमन के प्रत्यय की परीक्षा करके कहते हैं कि गमन क्रिया पार किए देश में उपलब्ध नहीं होती और न उसकी उपलब्धि पार न किए देश में ही होती है, तथा पार किए हुए अथवा न किए हुए देश से निश्चय गमन क्रिया संभव नहीं। यदि यह कहा जाय कि गमन न तो पार किए अथवा न पार किए गए देश में निहित है, अपितु गमन का प्रयत्न करने वाले गमनशील व्यक्ति में निहित है तो यह भी सत्य नहीं हो सकता। क्योंकि यदि गमन को गमनशील व्यक्ति से मवद्ध किया जाए तो उसको पारित देश से मवद्ध नहीं किया जा सकता। एक ही क्रिया दो से मवद्ध नहीं हो सकती और जब तक कुछ देश को पार नहीं किया जाय तब तब गन्ता नहीं हो सकता। यदि गमन गन्ता मात्र में ही निहित हो तो गमन बिना भी कोई व्यक्ति गन्ता हो सकता है, ऐसा होना असंभव है। यदि गन्ता एव गत देश दोनों को गमन से मवद्ध किया जाय तो दो क्रियाओं की, न कि एक की, अपेक्षा होगी, उसका अर्थ होगा कि कर्ता भी दो हों। ऐसा कहा जा सकता है कि गमन क्रिया गन्ता से मवद्ध होने के कारण गमन गन्ता में निहित है, परन्तु यदि गन्ता के अभाव में गमन एव गमन के अभाव में गन्ता न हो तो गमन को गन्ता से मवद्ध ही कैसे किया जा सकता। पुनः 'गन्ता जाना है' (गन्ता गच्छति) वाक्य में गमन की केवल एका ही क्रिया है, जो क्रिया पद 'गच्छति' से पूर्ण होती है, पृथक् 'गमन' कौन सा है जिसके मवद्ध के कारण 'गन्ता' को गन्ता कहा जा सके? तथा गमन की दो पृथक् क्रियाओं के अभाव में गन्ता का नाव असंभव है। पुनः गमन की गति प्रारम्भ भी नहीं हो सकती, क्योंकि जब गमन की गति होती है उस समय आदि नहीं होना, और जब गमन की गति नहीं होती तो उस समय किसी प्रकार की आदि नहीं हो सकती। पुनश्च, यह नहीं कहा जा सकता कि 'गमन' की विपरीत अवस्था 'स्थिति' का नाव होने के कारण 'गमन' का भी नाव होना चाहिए, क्योंकि 'स्थिति' में कौन है? यदि गन्ता और गमन दोनों को एक ही माना जाय तो, न तो कर्ता होगा और न क्रिया ही। अतः गमन में कोई यथायंता नहीं है। यहाँ 'गमन' का अर्थ किसी प्रकार के निष्पक्ष अथवा हो जाने से

^१ माध्यमिक वृत्ति, पृ० ६०, १६।

है, और 'गमन' के खण्डन का अर्थ समस्त प्रकार के निष्कर्षणों का भी खण्डन है। यदि बीज अकुर हो जाते हैं, तो वे बीज होंगे, न कि अकुर, अकुर न तो बीज हैं और न उनसे भिन्न ही हैं, तथापि वहाँ बीजों के होने के कारण अकुर हैं। एक मटर दूसरे मटर से होता है, फिर भी एक मटर दूसरा मटर नहीं हो जाता। एक मटर न तो अन्य मटर में विद्यमान है और न उससे भिन्न ही है। यह तो ऐसा ही है जैसे कोई दर्पण में स्त्री के सुन्दर मुख को देखकर उस पर आसक्ति का अनुभव करने लगे और उसके पीछे भागने लगे, यद्यपि मुख का दर्पण में कभी निष्कर्षण नहीं हुआ और प्रतिबिम्बित बिम्ब में कोई मानव मुख नहीं आया। जिस प्रकार अज्ञो में स्त्री के मुख का तत्त्वहीन प्रतिबिम्बित बिम्ब आसक्ति उत्पन्न कर सकता है ठीक उसी प्रकार जगत्प्रपञ्च भी माया और आसक्ति के कारण हैं।

विभिन्न बौद्ध एवं अन्य पदार्थों के खण्डन के लिए अपने तत्त्व-विवेचन को प्रयोग करने के नागार्जुन की पद्धति का विशद विवरण देना एवं उदाहरणों की सख्या बढ़ाना यहाँ अनावश्यक है, परन्तु जो कुछ कहा जा चुका है उससे नागार्जुन एवं श्रीहर्ष के तत्त्व-विवेचन की तुलना करना सम्भव है। न तो नागार्जुन और न श्रीहर्ष की ही जगत् प्रक्रिया की युक्ति सगत व्याख्या करने में रुचि है, और न ही वे हमारे जगत् अनुभवों की वैज्ञानिक पुनर्रचना करने में रुचि लेते हैं। वे जगदनुभवों की यथातथ रूप में प्रामाणिकता को अस्वीकार करने में एक मत है, परन्तु जहाँ नागार्जुन के पास स्थापित करने के लिए अपना कोई प्रतिपाद्य विषय नहीं था, वहाँ श्रीहर्ष ने 'ब्रह्म' की सत्यता एवं परमार्थता स्थापित करने का प्रयत्न किया है। परन्तु ऐसा प्रतीत नहीं होता कि श्रीहर्ष ने कभी अपने तत्त्व-विवेचन का अपने प्रतिपाद्य विषय पर प्रयोग करने का उचित रूपेण प्रयत्न किया हो और यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया हो कि 'ब्रह्म' की परिभाषा उनके अपने तत्त्व-विवेचन की आलोचना की कसौटी परखरी उत्तरती है। तथापि नागार्जुन एवं श्रीहर्ष दोनों का ही इस बात पर मतैक्य था कि जगदवभास की पुनर्रचना का कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसकी पुष्टि प्रामाणिक रूप में की जा सके। परन्तु जहाँ श्रीहर्ष ने केवल न्याय परिभाषाओं पर आक्षेप किए, वहाँ नागार्जुन ने मुख्यतः बौद्ध पदार्थों एवं उनसे प्रत्यक्षतः संबद्ध कुछ अन्य उपयुक्त पदार्थों पर ही आक्षेप किया। परन्तु श्रीहर्ष के सम्पूर्ण प्रयासों का लक्ष्य यह प्रदर्शित करना था कि न्याय-परिभाषाएँ सदीप हैं और न्याय किसी भी प्रकार से पदार्थों की सम्यक् परिभाषा नहीं कर सकता। पदार्थों की परिभाषा करने में न्याय की असमर्थता से उन्होंने यह निष्कर्ष निकाला कि वे वस्तुतः अपरिभाष्य हैं और इसी हेतु उन पदार्थों के माध्यम से आका गया व जाँचा गया जगत् अवभास भी मिथ्या ही है। नागार्जुन की पद्धति श्रीहर्ष से इस बात में पर्याप्त भिन्न है कि नागार्जुन ने अपने आलोच्य प्रत्ययों को उन धारणाओं पर वस्तुतः आधारित एवं निर्मित प्रदर्शित किया जिनका अपना

स्वरूप कोई नहीं है, अपितु वे अन्यो के सम्बन्ध से ही ग्रहण किए जाते हैं। किसी प्रत्यय में अथवा स्वयं का वास्तविक स्वरूप प्रकट नहीं होता, और किसी प्रत्यय का ग्रहण केवल अन्य प्रत्यय के द्वारा ही हो सकना है और वह भी किसी अन्य द्वारा, चाहे वह पूर्ववर्ती हो अथवा परवर्ती, इत्यादि। अतः समस्त जगदवभास सापेक्ष प्रत्ययों पर आधारित हो जाएगा और इस प्रकार मिथ्या होगा। तथापि, नागार्जुन की आलोचनाएँ अधिकांशतः कारण से कार्य सिद्धान्त के स्वरूप की हैं और प्रत्ययों का ठोस प्रकार से विवेचन नहीं करती हैं तथा हमारे मनोवैज्ञानिक मानसिक अनुभवों की साक्षी पर आधारित नहीं हैं। अतः जो विरोध प्रदर्शित किए गए हैं वे अधिकांशतः प्रायः अमूर्त रूप के हैं तथा कभी-कभी शब्दाढम्बर मात्र रह जाते हैं। परन्तु नियमित रूप में वे हमारे अनुभवों के मूलभूत सापेक्ष स्वरूप पर आधारित हैं। वे श्रीहर्ष की आलोचनाओं की तुलना में आधी मात्रा में भी विशद नहीं हैं, परन्तु इसके साथ ही वे मूलभूत रूप में श्रीहर्ष के तत्त्व-विवेचन की विशद गोलमटोल तार्किक सूक्ष्मताओं की अपेक्षा अधिक विश्वासप्रद एवं प्रत्यक्ष हैं। यह प्रसवीकार नहीं किया जा सकता कि नागार्जुन बुद्धपालित एवं चन्द्रकीर्ति की तत्त्व-विवेचन पद्धति पर आधारित होने के कारण श्रीहर्ष की आलोचनाएँ एक विलकुल भिन्न योजना का अनुसरण करते हुए तार्किक सूक्ष्मता और चातुर्य का विलक्षण सामर्थ्य प्रदर्शित करती हैं, यद्यपि उसका सम्पूर्ण प्रभाव कठोर दार्शनिक दृष्टि से शायद ही उन्नत माना जा सके, जबकि इनकी कई आलोचनाओं का प्रायः वाग्जाल उनके संपूर्ण कार्य के लिए असोमनीय ही है।

वेदान्त तत्त्व-विवेचन के अग्रणियों के रूप में शान्तरक्षित एवं कमलशील (७६० ई० प०) का तार्किक आलोचन

(क) सांख्य परिणामवाद की आलोचना :

वेदान्त विचारधारा के तार्किक प्रकारों के इतिहास को खोजते समय पूर्व विभागों में यह प्रदर्शित किया जा चुका है कि शंकर एवं श्रीहर्ष, चित्सुख आदि उनके कुछ अनुयायियों पर नागार्जुन एवं चन्द्रकीर्ति का प्रभाव बहुत अधिक था। यह भी प्रदर्शित किया जा चुका है कि न केवल नागार्जुन एवं चन्द्रकीर्ति ने ही अपितु अन्य कई बौद्ध लेखकों ने भी विवेचन की आलोचनात्मक एवं तार्किक विधियों को ग्रहण किया था। कमलशील की 'पञ्जिका' टीका सहित शान्तरक्षित कृत 'तत्त्व सग्रह' में प्रस्तुत भारतीय विचारधारा की विभिन्न शाखाओं की आलोचना इस बात का प्रमुख उदाहरण है। शान्तरक्षित का काल अष्टम शताब्दी का पूर्वार्द्ध है और कमलशील सम्भवतः उनके अथवा समकालीन थे। उन्होंने लोकायत शाखानुयायी कम्बलाश्वतर, बौद्ध वसुमित्र (१०० ई० प०), धर्मशत्रु (१०० ई० प०), घोषक (१५० ई० प०),

बुद्ध देव (२०० ई०प०), नैयायिक वात्स्यायन (३०० ई०प०), मीमांसक शबरस्वामी (३०० ई०प०), सांख्य विद्ध्यस्वामी (३०० ई०प०), बौद्ध सघमद्र (३५० ई०प०) वसुवन्धु (३५० ई०प०), सांख्य ईश्वरकृष्ण (३६० ई०प०), बौद्ध दिङ्नाग (४०० ई०प०), जैन आचार्यसूरि (४७८ ई०प०), सांख्य माठराचार्य (५०० ई०प०), उद्योतकर (६०० ई०प०), छंद शास्त्री भामह (६४० ई०प०), बौद्ध धर्मकीर्ति (६५० ई०प०), वैयाकरण-दार्शनिक भर्तृहरि (६५० ई०प०), मीमांसक कुमारिल भट्ट (६८० ई०प०), जैन शुभगुप्त (७०० ई०प०), बौद्ध योगासन (७०० ई०प०), नैयायिक अविद्वकर्ण (७०० ई०प०), शंकरस्वामी (७०० ई०प०), प्रशस्तमति (७०० ई०प०), भावविवेक (७०० ई०प०), जैन पात्रस्वामी (७०० ई०प०), आहिक (७०० ई०प०), सुमति (७०० ई०प०) एव मीमांसक उम्बेक (७०० ई०प०) के मतों का खडन किया। शान्तरक्षित एव कमलशील द्वारा प्रस्तुत विभिन्न दार्शनिकों की सारी आलोचनाओं के पूर्ण विश्लेषण को हाथ में लेना यहाँ सम्भव नहीं है, तो भी इन आलोचनाओं के कुछ मुख्य-मुख्य विषयों पर ध्यान देना चाहिए जिससे कि यह प्रदर्शित हो सके कि जो आलोचनात्मक विचारधारा समस्त बौद्धों में शंकर से पूर्व व्याप्त थी और जिस विचारधारा से श्रीहर्ष, चित्सुख अथवा आनन्दज्ञान जैसे शंकर के अनुयायियों के अत्यधिक प्रभावित होने की पूर्ण सम्भावना है, उस आलोचनात्मक विचारधारा के स्वरूप को भी प्रकट करने वाले उस कार्य का स्वरूप एव महत्व क्या है ?

सांख्य दृष्टिकोण की आलोचना करते समय उनका कथन है कि यदि कार्य, प्रकृति, और कारण, प्रधान, दोनों में एकात्मकता हो तो प्रकृति के प्रधान से उत्पन्न होने का कारण क्या है ? दोनों में एकात्मकता होने की अवस्था में स्वयं प्रकृति को कारण अथवा प्रधान को कार्य माना जा सकता है। उत्पत्ति के निर्धारण का सामान्य प्रकार नित्य पूर्वकालभावित्व है। परिणाम के भाव का अर्थ है विविधता में एकात्मकता, जो सांख्यो की कारण योजना है, यह परिणाम का भावअस्वीकार्य है, क्योंकि, यदि यह कहा जाय कि कोई तत्त्व अनेक रूपों में विकृत हो जाता है, तो यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्या कारण-तत्त्व का भी स्वभाव विकृत होता है या नहीं ? यदि वह विकार को प्राप्त नहीं होता है तो कारण एव कार्य अवस्थायें परकालीन परिणाम में एक साथ रहनी चाहिए, यह असम्भव है। यदि यह विकार को प्राप्त होता है तो स्थायी कारण जैसी कोई वस्तु नहीं है क्योंकि इसका अर्थ यह होगा कि एक पूर्व की अवस्था का बाध होकर एक नवीन अवस्था का जन्म होता

१ ये तिथियाँ श० घं० मट्टाचार्य की तत्त्व सग्रह की भूमिका से संगृहीत हैं। यद्यपि इम ग्रन्थकार के मत में इनमें से अधिकांश तिथियाँ प्रायः ठीक हैं, फिर भी उनकी चर्चा के लिए स्यानाभाव के कारण उनकी सत्यता के लिए बहू उत्तरदायी नहीं है।

है। यदि यह कहा जाय कि कारणगत परिणाम का अर्थ नए गुणों को धारण करना है तो यह प्रश्न हो सकता कि क्या ऐसे गुण कारणभूत द्रव्य से भिन्न हैं अथवा नहीं ? यदि वे भिन्न हैं तो नवीन गुणों का उत्पन्न होना इस मत को मानने का अधिकार नहीं देता कि कारणभूत द्रव्य परिणाम को प्राप्त होता है। यदि विकारी गुण एव कारणभूत द्रव्य दोनों में तादात्म्य है तो तर्क का प्रथम भाग पुनः प्रकट हो जाएगा। पुनः, जो तर्क सत्कार्यवाद के पक्ष में दिए जाते हैं वे ही उसके विरुद्ध भी दिए जा सकते हैं। अतः, यदि दुग्ध के स्वभाव में दधि आदि की अवस्था पहले से ही विद्यमान हो, तो उनके उससे उत्पन्न होने का क्या अर्थ है ? यदि उत्पत्ति का आशय नहीं है तो कारणत्व का कोई भाव ही नहीं रहता। यदि यह कहा जाय कि कार्य कारण में समाव्य रूप से विद्यमान रहता है और कारण-व्यापार उनको केवल वास्तविक रूप ही प्रदान करता है, तो यह स्वीकार किया जाता है कि वस्तुतः कार्यों का कारण में अभाव है और हमें कारण में किसी विशेष धर्म को स्वीकार करना होगा जो उस कारण-व्यापार का परिणाम है, जिसके अभाव के कारण कार्य 'कारण' में समाव्य अवस्था में रहे और जो कारण-व्यापार कार्यों को वास्तविक रूप प्रदान करते हैं वे कारण में कुछ विशिष्ट निर्धारकों को जन्म देते हैं जिनके परिणामस्वरूप जिस कार्य का पहले अभाव था वह वास्तविक रूप धारण करता है, इसका अर्थ यह होगा कि जिसका अभाव है वह उत्पन्न हो सकता है, यह बात सत्कार्यवाद सिद्धान्त के विपरीत होगी। सत्कार्यवाद के सिद्धान्त के अनुसार कारणगत परिणाम असंभव होने के कारण उपर्युक्त आलोचना के प्रकाश में 'सत्कार्यवाद' के पक्ष में दिया हुआ यह साख्य तर्क भी अस्वीकार्य है कि केवल विशिष्ट प्रकार के कारणों से ही विशिष्ट प्रकार के कार्य उत्पन्न हो सकते हैं।

पुनः साख्य के अनुसार किसी वस्तु का भी निश्चित रूप से कथन नहीं किया जा सकता, क्योंकि सत्कार्यवाद के सिद्धान्त के अनुसार बुद्धि, मन अथवा चैतन्य इनमें से किसी एक के भी विकार के रूप में शकाए एव वृत्तियाँ सदा विद्यमान रहती हैं। पुनः समस्त साख्य तर्कों का प्रयोग व्यर्थ माना जा सकता है, क्योंकि समस्त तर्कों का लक्ष्य निश्चय की प्राप्ति है। तथापि यदि कहा जाय कि निश्चयों का भाव पहले नहीं था, अपितु वे तर्कों के प्रयोग का फल हैं, तो जिसका भाव नहीं था उसकी उत्पत्ति हुई और इस प्रकार सत्कार्यवाद का सिद्धान्त असफल हो जाता है। यदि यह कहा जाय कि यद्यपि निश्चय तार्किक प्रतिज्ञाओं के प्रयोग के पूर्व ही विद्यमान होता है फिर भी उसे इन प्रतिज्ञाओं के प्रयोग से अभिव्यक्त माना जा सकता है, तो साख्यों से यह प्रश्न किया जा सकता है कि उनका 'अभिव्यक्ति' से क्या तात्पर्य है ? इस अभिव्यक्ति का अर्थ कोई नवीन धर्म अथवा कोई ज्ञान अथवा बोध के किसी बाधा का निवारण हो सकता है। प्रथम विकल्प में, यह प्रश्न पुनः किया जा सकता है

कि क्या इन प्रतिज्ञाओं के प्रयोग से उत्पन्न नवीन स्वभावातिशय स्वयं निश्चय से भिन्न है अथवा उसके समरूप है ? यदि यह समरूप है तो उसके समावेश की आवश्यकता नहीं है, यदि वह भिन्न है तो उन दोनों में कोई सम्बन्ध स्वीकार्य नहीं होगा क्योंकि दो असंबद्ध तत्वों के मध्य संबन्ध को स्थापित करने का कोई भी प्रयत्न हमें अनवस्था दोष में डाल देगा। इसका अर्थ उस विषयविशेष के ज्ञान की उत्पत्ति भी नहीं हो सकता जिसकी अभिव्यक्ति के लिए प्रतिज्ञाओं का प्रयोग होता है, क्योंकि सत्कार्यवाद के सिद्धान्त के अनुसार, वह ज्ञान उसमें पहले से ही विद्यमान है। पुनः, इसका अर्थ ज्ञान की बाधाओं का निवारण भी नहीं हो सकता क्योंकि यदि कोई बाधा हो, तो वह भी सदा विद्यमान भी होगी। वस्तुतः, यथार्थ ज्ञान के प्रति उद्दिष्ट साध्यदर्शन की समस्त शिक्षाओं सिद्धान्तों का मिथ्या होना अपेक्षित है क्योंकि यथार्थ ज्ञान सदा सत् होता है, अतः कोई सीमा अपेक्षित है, तथा इसी हेतु समस्त व्यक्ति सदा मुक्त ही रहेंगे। पुनः यदि कोई मिथ्या ज्ञान है तो उसका विनाश नहीं हो सकता, और इस हेतु से भुक्ति नहीं हो सकती।

तत्पश्चात् शान्तरक्षित एव कमलशील का कथन है कि यद्यपि उपर्युक्त खडन से स्वभावतः असत्कार्यवाद (असत् का उत्पन्न होना) के सिद्धान्त को प्रमाणित होना चाहिए तथापि असत्कार्यवाद के साध्य खडन के प्रत्युत्तर में कुछ शब्द कहे जा सकते हैं। अतः असत् के नैरूप्य के कारण अनुत्पाद्य होने का तर्क मिथ्या है, क्योंकि उत्पादन क्रिया स्वयं उत्पाद्य वस्तु के स्वभाव का प्रतिनिधित्व करती है। जिस प्रकार सत्कार्यवादियों का मत है कि कारणसामग्री के अनुसार गुणत्रयी से विभिन्न प्रकार के कार्य उत्पन्न हो सकते हैं, उसी प्रकार इस अवस्था में भी कारणशक्तियों के विभिन्न प्रकारों के नियम (कारणशक्तिनियमात्) के अनुसार विभिन्न प्रकार के असत् कार्य भी सत्ता में आ जाते हैं। यह मानना निरर्थक है कि कारण-शक्तियों का परिसीमन कार्यों की पूर्ण विद्यमानता में उपलब्ध है। क्योंकि वस्तुतः कारण-शक्तियों के विभिन्न सामग्रियों के कारण ही विभिन्न कार्य उत्पन्न होते हैं। विभिन्न कार्यों का उत्पादन उनकी उत्पादक कारणशक्तियों के विविध स्वभाव मात्र के ही कारण होता है। अतः कारणशक्ति नियम ही परम मूलभूत नियम है। तथापि, 'असत्कार्यवाद' सज्ञा भ्रामक है, क्योंकि निश्चय ही ऐसा कोई असत् तत्व नहीं है जो उत्पत्ति को प्राप्त होता है।^१ यथार्थ में उत्पादन का अर्थ पूर्ण और अपरक्षणों के समस्त संयोगों से रहित क्षणिक स्वभाव मात्र के अतिरिक्त कुछ नहीं है।^२

^१ न ह्यसन्नाम किंचिदस्ति यदुत्पत्तिमाविशेत्, किन्तु काल्पनिकोऽयं व्यवहारो यदसदुत्पद्यत उति यावन्-तत्त्वमग्रह पञ्जिका-पृ० ३३।

^२ वस्तुना पूर्वापरकोटिशून्यक्षणमात्रावस्थायी स्वभाव एव उत्पाद इत्युच्यते-वही।

असत्कार्यवाद का अर्थ यह है कि एक कार्य-संज्ञक तत्व का एक कारण-व्यापार के तत्क्षण पश्चात् दशन होता है और निश्चय ही इसका द्वितीय क्षण के पूर्व अस्तित्व नहीं था, क्योंकि यदि यह कारण-व्यापार के प्रथम क्षण में विद्यमान होता तो उसका प्रत्यक्ष होता, अतः यह कहा जाता है कि कार्य का पहले अस्तित्व नहीं था, परन्तु इसकी व्याख्या इस अर्थ में नहीं करनी चाहिए कि बौद्ध कार्य के असत्-रूप-अस्तित्व को मानते थे, जो कारण-व्यापार के पश्चात् अकस्मात् उत्पन्न हो जाता है ।

अन्य सास्य सिद्धान्तों के खंडन करते समय शान्तरक्षित एव कमलशील यह प्रदर्शित करते हैं कि यदि किसी कार्य (यथा, दधि) को कारण (यथा दुग्ध) में विद्यमान कहा जाय तो ऐसा कार्य के वास्तविक रूप में नहीं हो सकता क्योंकि उस अवस्था में दुग्ध में दधि का स्वाद आएगा । यदि यह कहा जाय कि यह एक विशेष शक्ति के रूप में विद्यमान रहता है तो कारण में कार्य के अस्तित्व का स्वभावतः ही निषेध हो जाता है, क्योंकि कार्य की शक्ति ही, न कि स्वयं कार्य, कारण में विद्यमान रहती है । पुनः साक्ष्यों की मान्यता है कि समस्त इन्द्रियगोचर वस्तुएँ सुख दुःखात्मक होती हैं, यह स्पष्टतः असंभव है क्योंकि चेतनावस्थाएँ ही सुखमय अथवा दुःखमय मानी जा सकती हैं । पुनः, यदि वस्तुपरक जड वस्तुएँ स्वयं सुखमय अथवा दुःखमय हो तो एक ही वस्तु के एक व्यक्ति को सुखमय प्रतीत होने और अन्य को दुःखमय प्रतीत होने के तथ्य को समझाया नहीं जा सकेगा । तथापि, यदि यह माना जाय कि किसी मनुष्य की मानसिक अवस्था विशेष या उसके दुर्भाग्य के कारण सुखमय विषय भी उसे दुःखमय प्रतीत हो सकते हैं, तब विषय स्वयं दुःखमय अथवा सुखमय नहीं हो सकते । पुनः यदि विषयों को गुणत्रयी द्वारा निमित्त माना जाय, तो एक शाश्वत प्रकृति को ही उन सबका स्रोत न मानने का कोई कारण नहीं । यदि कारण कार्यों के सदृश हैं तो विषय जगत् के अनेक अथवा सीमित अथवा अनित्य होने के तथ्य से यह मानना पड़ेगा कि विषयों के कारण भी अनेक, सीमित एवं अनित्य होंगे । कभी-कभी यह भी कहा जाता है कि जिस प्रकार सर्व मृदु भाण्ड एक मृत्तिका से ही उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार सारे विषय भी एक प्रकृति से ही उत्पन्न होते हैं, परन्तु यह तर्क भी हेतुमासमय है, क्योंकि समस्त मृदुभाण्ड एक मृत्पिण्ड से नहीं अपितु भिन्न-भिन्न मृत्पिण्डों से उत्पन्न होते हैं । अतः, यद्यपि यह अनुमान किया जा सकता है कि कार्य-जगत् के कारण अवश्य होंगे, तो भी हम इससे यह अनुमान नहीं लगा सकते कि साक्ष्यों की प्रकृति जैसा कोई एक ऐसा कारण है ।

(ख) ईश्वर की आलोचना :

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में नैयायिक आस्तिकों का मुख्य तर्क इस तथ्य पर आधारित है कि विभिन्न सासारिक विषयों के रूप एवं आकार विशेषों का स्पष्टीकरण किसी चैतन्य युक्त व्यवस्थाता अथवा निर्माता के बिना नहीं हो सकता । इसके

प्रत्युत्तर मे शान्तरक्षित एव कमलशील का कथन है कि हमे केवल विभिन्न प्रकार के रूपवान् एव स्पर्शवान् विषयो का ही प्रत्यक्ष होता है और उनसे आगे रूपवान अवयवियो अथवा तथाकथित विषयो के प्रत्यक्ष की कल्पना ही नहीं कर सकते । यह सोचना निरर्थक है कि रूपवान् एव स्पर्शवान् भूतो से ही सम्पूर्ण विषय निर्मित होता है । यह कहना गलत है कि यह वही वर्णयुक्त विषय है जिसका दिन मे अवलोकन किया था और जिसका रात्रि मे न देख पाने पर स्पर्श किया था, क्योंकि रूप-विषय स्पर्श-विषयो से पूर्णतः भिन्न प्रकार के तत्व हैं, अतः यह कहना निरर्थक है कि यह वही अवयवी अथवा विषय है जिसके रूप एव स्पर्श दोनों ही स्वभाव हैं । यदि दो रूप, यथा पीत एव नील, भिन्न हो तो रूप एव स्पर्श के विषय तो और भी अधिक भिन्न होंगे । अतः सत्तावान् विषय रूप एव स्पर्श के स्वभाव से युक्त अवयवी नहीं है अपितु रूप एव स्पर्श विषयो की तन्मात्राएँ मात्र हैं, उनका अवयवी मे संयोग मिथ्या कल्पना के मात्र के कारण ही होता है । किसी भी विषय का दो इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, किसी एक ही विषय के चक्षु द्वारा प्रत्यक्ष होने एव स्पर्श होने का प्रमाण उपलब्ध नहीं है । अतः केवल शिथिल एव अमूर्त इन्द्रियविषयो का ही अस्तित्व है । साकार अवयवी के अभाव मे आकार-प्रदाता एव व्यवस्थाता के रूप मे ईश्वर का अस्तित्व प्रस्वीकार्य है । कार्यो के अस्तित्व के तथ्य से यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि एक चेतन स्रष्टा एव व्यवस्थाता का अस्तित्व है क्योंकि किसी वर्णन के सादृश्य मात्र से कारण युक्त अनुमान नहीं किया जा सकता, अनन्यथासिद्ध एव अपरिवर्तनीय सवध (प्रतिबन्ध) का नियम होना आवश्यक है । यह तर्क अनुचित है कि घटादिक का निर्माण एक चेतन स्रष्टा से होने के कारण वृक्षादि का भी निर्माण किसी चेतन स्रष्टा के द्वारा हुआ होगा, क्योंकि वृक्षादि का स्वभाव घटादि से इतना भिन्न है कि पूर्व से पर के विषय मे किसी कथन का करना अनुचित है । किसी शाश्वत तत्व के अस्तित्व के विरुद्ध बौद्धो के सामान्य तर्क किसी नित्य ईश्वर की सत्ता के विरुद्ध भी प्रयुक्त होंगे । यह तर्क गलत है कि समस्त दृश्य जगत् मे विराम की अवस्था से किया अथवा सगं की अवस्था प्रस्फुटित होने के कारण कोई चेतन स्रष्टा अवश्य होगा, क्योंकि प्रकृति मे विरामावस्था कोई नहीं है, सारी सासारिक वस्तुएँ क्षणिक हैं । पुनः यदि वस्तुएँ कारणरूप कर्ता के व्यापार के द्वारा कालान्तर मे क्रम से घटित हो रही है तो ईश्वर को भी कालान्तर मे कार्य करना चाहिए, तथा स्वयं विपक्षियो के तर्कों के द्वारा ही उसको अपने क्रियाव्यापार मे पथप्रदर्शन के लिए किसी अन्य सत्ता की अपेक्षा होगी, उसको किसी अन्य की, इस प्रकार अवस्था दोष की प्राप्ति होगी । यदि ईश्वर स्रष्टा जाना, तो सारी वस्तुएँ एक माय ही अस्तित्व मे आ जाती । उसको सहकारी गठायना पर आश्रित नहीं होना पड़ता, क्योंकि उसके इस प्रकार की सब सहकारी परिस्थितियों का स्रष्टा होने मे वे परिस्थितियाँ उसको अपने सगं मे कोई सहायता प्रदान नहीं कर सकती । यदि यह कहा जाय कि यह तर्क उमल्लिखित स्थिर नहीं रह

सकता कि ईश्वर अपनी इच्छानुसार ही सृष्टि रचता है, तो प्रत्युत्तर में यह कहा जा सकता है कि ईश्वर की इच्छा एक एव नित्य माने जाने के कारण युगपत् सृष्टि की पूर्व आपत्ति स्थिर रहती है। तथापि ईश्वर के नित्य होने के कारण एव उसकी इच्छा केवल उसी पर निर्भर रहने के कारण उसकी इच्छा क्षणिक नहीं हो सकती। अब यदि ईश्वर और उसकी इच्छा के नित्य होने पर भी किसी प्रपञ्चविशेष की उत्पत्ति के समय अन्य सब प्रपञ्चों की उत्पत्ति नहीं हो तो उन प्रपञ्चों को ईश्वर अथवा उसकी इच्छा द्वारा सृष्ट नहीं माना जा सकता। पुनश्च, यदि तर्क मात्र के लिए भी यह स्वीकार कर लिया जाय कि सारे नैसर्गिक विषयों यथा, पर्वत, वृक्षादि, को चेतन स्रष्टा की पूर्व में ही अपेक्षा है, तो भी ऐसी कल्पना के पक्ष में कोई तर्क नहीं उपलब्ध होता है कि एक चेतन स्रष्टा ही विविध नैसर्गिक विषयों एव प्रपञ्चों का कारक है। अतः एक सर्वज्ञ स्रष्टा के अस्तित्व के पक्ष में तर्क नहीं है।

ईश्वर एव प्रकृति के खडन में प्रस्तुत तर्क ईश्वर एव प्रकृति के सयुक्त कारणत्व को स्वीकार करने वाले पातञ्जल-सांख्य के विरुद्ध भी प्रयुक्त होते हैं, क्योंकि इसमें भी प्रकृति एव ईश्वर के नित्यकारण होने से समस्त कार्यों की युगपत् सृष्टि अपेक्षित है। यदि यह कहा जाता है कि ईश्वर के व्यापार के सदर्भ में तीन गुण सहकारी कारण के रूप में कार्य करते हैं, तो उस अवस्था में भी यह प्रश्न किया जा सकता है कि या सर्ग के समय प्रलय अथवा स्थिति का क्रिया-व्यापार भी अपेक्षित है? अथवा क्या प्रलय के समय सर्ग-क्रिया भी हो सकती है? यदि यह कहा जाय कि प्रकृति में सब प्रकार की शक्तियों के विद्यमान होने पर भी केवल वे शक्तियाँ ही क्रियमाण होती हैं जो कार्यरूप ग्रहण करती हैं, तो यह आपत्ति की जा सकती है कि प्रकृति की कुछ शक्तियों की निष्क्रियता की अवस्था में अन्य शक्तियों को क्रियमाण बनाने के लिए किसी अन्य प्रकार के कारण को स्वीकार करना पड़ेगा, और इस अवस्था में एक तीसरा तत्त्व और आ जाएगा, अतः पुरुष और प्रकृति के सयुक्त कारणत्व का भी सुगमता पूर्वक खडन हो जाता है। पुनः यह मत भी मिथ्या है कि ईश्वर अपने अनुग्रहवश जगत् की सृष्टि करता है, क्योंकि ऐसी अवस्था में जगत् इतना दुःखमय नहीं होता। पुनश्च, सृष्टि से पूर्व किसी प्राणी के न होने के कारण ईश्वर असत् प्राणियों पर कृपा भाव नहीं रख सकता। यदि वह इतना कृपालु होता तो वह जगत् का प्रलय नहीं करता, यदि वह जगत् की सृष्टि एव प्रलय शुभाशुभ कर्मानुसार करता है, तो उस अवस्था में वह स्वतन्त्र नहीं हो सकता। यदि वह स्वतन्त्र होता तो वह जगत् में दुःख को उत्पन्न करने के लिए अपने आप को अशुभ कर्मों के फलों से प्रभावित नहीं होने देता। यदि उसने जगत् की सृष्टि लीलावृत्ति मात्र से ही की है तो ये लीलावृत्तियाँ उससे वरीयान् होनी चाहिएँ। यदि उसे अपनी सर्जक एव सहारक लीला से पर्याप्त आनन्द प्राप्त होता है तो यदि उसमें सामर्थ्य हो तो वह जगत् की उत्पत्ति एव सहार

युगपत् ही करता । यदि उसमें जगत् की युगपत् उत्पत्ति एवं सहार की सामर्थ्य नहीं है, तो कालान्तर में ऐसा करने की उसकी सामर्थ्य की कल्पना करने का कोई हेतु नहीं है । यदि यह कहा जाय कि जगत् की उत्पत्ति निसर्गत उसके स्वयं के अस्तित्व के कारण हुई, तो युगपत् उत्पत्तिहीनी चाहिए । यदि यह आपत्ति की जाय कि जिस प्रकार मकड़ी अपने जाल की रचना करते हुए भी उस सारे की एकदम रचना नहीं करती, ठीक उसी प्रकार ईश्वर भी जगत् की सृष्टि एक साथ न करके क्रमशः करता है, तो यह प्रदर्शित किया जा सकता है कि मकड़ी की उपमा मिथ्या है क्योंकि मकड़ी जाल की रचना नैसर्गिक रूप से न करके कीटों के भक्षण के लोभवश करती है और ऐसे ही उद्देश्यों से उसके कार्यकलापों का निर्धारण होता है । तथापि ईश्वर एक ही है, अतः उसका एक ही समरूप उद्देश्य हो सकता है । यदि यह कहा जाय कि सर्ग ईश्वर से मानो अचेतन रूप में ही प्रवाहित होता है, तो यह आपत्ति की जा सकती है कि इतने महान् विश्व को बिना किसी चेतन आशय के उत्पन्न करने वाली सत्ता अवश्य ही अत्यन्त अचेतन होगी ।

(ग) आत्मा के सिद्धान्त का खण्डन :

शान्तरक्षित एवं कमलशैल आत्मा के विषय में न्याय के इस मत का खण्डन करते हैं कि हमारे विचारों का कोई ज्ञाता होना चाहिए, कि हमारी इच्छाओं एवं अनुभूतियों का कोई आश्रयतत्त्व होना चाहिए, और वह तत्त्व आत्मा है तथा इसी आत्मा की सत्ता के द्वारा ही एक व्यक्ति की अनुभूति के रूप में हमारी समस्त चैतन्य-अवस्थाओं की एकात्मकता का स्पष्टीकरण होता है । उनका मत है कि किसी विचार अथवा ज्ञान को अपने प्रकाश के लिए किसी अन्य ज्ञाता की अपेक्षा नहीं है, यदि ऐसा होता तो अनवस्था प्रसंग की प्राप्ति हो जाती । पुनः इच्छा, भाव आदि जब विषयों के समान नहीं हैं जिनको एक आधार की अपेक्षा हो जिनमें वे रह सकें । चैतन्य की तथाकथित एकता का कारण क्षणिक भूचैतन्यों को एक मानने की मिथ्या कल्पना है । यह सुविदित है कि विभिन्न तत्वों को एक ही प्रकार के कार्यों का सम्पादन करने के कारण संयुक्त माना जाता है । ज्ञान को अपने ग्रहकार रूप में ही आत्मा की सत्ता दी जाती है, यद्यपि उसके अनुकूल कोई विषयपरक तत्व नहीं है । कभी-कभी यह तर्क दिया जाता है कि आत्मा की सत्ता इस तथ्य से प्रमाणित होती है कि जब तक मनुष्य के जीवन प्रवाह आत्मा से संबद्ध रहते हैं तब तक ही वह जीवित रहता है और जब वे उसमें पृथक् हो जाते हैं वह मर जाता है, परन्तु यह मिथ्या है, क्योंकि आत्मा की सत्ता प्रमाणित हुए बिना जीवन के निर्धारण में उसको जीवन प्रवाहों से सम्बद्ध करना अशक्य है । तथापि, कुछ का कथन है कि अनुभूतियों में आत्मा का प्रत्यक्ष गोचर होता है । यदि उसका अभाव होता तो उसकी सत्ता के विषय में इतने विविध मत नहीं होते । ग्रहकार का नाव आत्मा का सकेतक नहीं माना जा सकता, क्योंकि

ग्रहकार का भाव नित्य नहीं है, जैसा कि उसे माना जाता है। इसके विपरीत कभी इसका सदमं हमारे शरीर से (यथा, जब मैं कहता हूँ कि 'मैं श्वेत हूँ') कभी इन्द्रियो से (यथा, जब मैं कहता हूँ कि मैं बहरा हूँ) और कभी बौद्धिक अवस्थाओं से होता है। यह नहीं कहा जा सकता कि इसका शरीर अथवा इन्द्रियो से सदमं केवल अप्रत्यक्ष ही है, क्योंकि इसका स्वभाव अन्य किसी नित्य एवं प्रत्यक्ष प्रकार से अनुभवगम्य नहीं है।

इच्छा, भाव आदि को भी प्रायः क्रम में ही उत्पन्न होने के कारण किसी नित्य आत्मा में आश्रित नहीं माना जा सकता। निष्कर्ष यह निकलता है कि समस्त जड़ विषयो के समान मानव प्राणी भी आत्महीन है। कल्पित नित्य आत्मा देह से इतना भिन्न है कि यह समझ पाना कठिन है कि एक दूसरे का कैसे सहायक हो सकता है अथवा उससे सबद्ध भी हो सकता है? अतः न्याय वैशेषिक आत्मा के सिद्धान्त का शायद ही कोई तर्क रहता हो।

(घ) मीमांसा के जीव-सिद्धान्त का खण्डन :

कुमारिल की आस्था थी कि यद्यपि शुद्धचैतन्य के रूप में आत्मा का स्वभाव नित्य एवं अविकारी है, तथापि वह अन्य भावशील एवं सकल्पशील अवस्थाओं के विभिन्न विकारशील चरणों में से विचरित होता है। आत्मा का शुद्ध चैतन्यस्वरूप होना इस तथ्य से प्रमाणित होता है कि स्वयं भूत एवं वर्तमान कालों में ज्ञाता के रूप में प्रत्यक्ष होता है। अतः ग्रहवृत्ति द्वारा आत्मा की सत्ता प्रमाणित होती है। इसके प्रत्युत्तर में शान्तरक्षित एवं कमलशील का कथन है कि यदि आत्मा को एक नित्य चैतन्य मान लिया जाय तो उसी प्रकार ज्ञान अथवा बुद्धि को भी एक तथा नित्य मानना पड़ेगा। परन्तु प्रकटतः कुमारिल बुद्धि को ऐसा नहीं मानते। यदि बुद्धि को एक तथा नित्य माना जावे तो रूपज्ञान, रस ज्ञान, आदि ज्ञान की विभिन्न अवस्थाओं की व्याख्या कैसे की जायगी। यदि यह कहा जाय कि बुद्धि के एक होने पर भी (यथा अग्नि में सदा दहन-सामर्थ्य होने पर भी वह दाहक पदार्थों के समक्ष आने पर ही प्रज्वलित होती है) वह अपने समक्ष विभिन्न प्रकार के विषयों के प्रस्तुत होने के अनुसार ही विभिन्न प्रकार के प्रत्यक्षों में से विचरित होती है, अथवा जिस प्रकार दर्पण में प्रतिविम्ब सामर्थ्य होने पर भी वस्तुएँ उसके समक्ष प्रस्तुत होने पर ही उसमें प्रतिविम्बित होती हैं ठीक उसी प्रकार आत्माएँ नित्य चैतन्य होने पर भी अपने शरीरविशेषों के सवध में ही व्यापारशील होती हैं और विभिन्न इन्द्रियविषयों को ग्रहण करते हैं तथा समस्त ज्ञान उससे (आत्मा से) निमित्त होते हैं। यदि ज्ञानविकार इन्द्रियो एवं इन्द्रियविषयों के क्रियमाण व्यापारों के कारण होता, तो ऐसी बुद्धि नित्य एवं एक नहीं मानी जा सकती। यदि चैतन्य के सातत्य के अनुभव के कारण बुद्धि को नित्य माना जाय तो, ज्ञान वैभिन्य की किस प्रकार व्याख्या की जायगी? यदि यह कहा जाय कि ज्ञान-वैभिन्य बुद्धि के द्वारा विषयों के विभिन्न रूपों को ग्रहण करने के कारण होता है, तो मतिश्रम के समय ज्ञान

वैमिन्य की अनुभूति की किस प्रकार व्याख्या की जायगी, जबकि विषयो का अभाव होता है ? इसके अतिरिक्त मीमांसको के मत में बुद्धि ज्ञात विषयो का आकार नहीं ग्रहण करती है, अपितु उनका मत है कि ज्ञान विषयजगत् के विषयो को प्रकाशित करता है और बुद्धि स्वयं निराकार है। ज्ञान का तत्सम्बन्धी यथार्थ विषयीपरक अभिव्यक्ति के अभाव में भी होना यह सिद्ध करता है कि हमारा ज्ञान विषयपरक एवं स्वप्रकाश्य है और वह विषयीपरक तत्वों को प्रकाशित नहीं करता है। यदि वह कहा जाय कि बुद्धि में समस्त पदार्थों को प्रकाशित करने की सदा सामर्थ्य होती है, तो शब्द-ज्ञान एवं रूप-ज्ञान एक ही होंगे। अग्नि की उपमा भी मिथ्या है, क्योंकि एक ही अग्नि सतत नहीं रहती, प्रतिबिम्बकारी दर्पण की उपमा भी मिथ्या है, क्योंकि वस्तुतः दर्पण स्वयं में कोई प्रतिबिम्ब नहीं होता, कोई व्यक्ति दर्पण में प्रतिबिम्ब एक विशेष कोण से ही देख सकता है, अतः दर्पण मिथ्या ज्ञान उत्पन्न करने एक यन्त्र मात्र ही है। पुनः बुद्धि की दर्पण से तुलना भ्रान्तिपूर्ण बिम्बों के उत्पादक यन्त्र के रूप में नहीं की जा सकती, क्योंकि उस अवस्था में भ्रान्तिपूर्ण बिम्बों का प्रत्यक्ष करने के लिए एक अन्य बुद्धि की आवश्यकता होगी। पुनः, यदि आत्मा को एक एवं नित्य माना जाय तो वह परिवर्तनशील भावमय एवं सकल्पमय अवस्थाओं के मध्य से विचरण नहीं कर सकती। यदि ये अवस्थाएँ आत्मा से पूर्णतः भिन्न नहीं हैं तो उनके विकारों का अर्थ आत्मा का विकार होगा, और यदि वे आत्मा से पूर्णतः भिन्न हैं तो उनके विकार का आत्मा पर क्या परिणाम होगा ? पुनः, यदि ये सब अवस्थाएँ आत्मा की ही हैं और यह कहा जाय कि जीवात्मा के स्वभाव में सुखी अवस्था के लीन हो जाने पर ही दुःखी अवस्था उत्पन्न होती है, तो यह आपत्ति प्रदर्शित की जा सकती है कि यदि सुखी अवस्थाएँ आत्मा के साथ एकरूपता में उसके स्वभाव में लीन हो जाएँ, तो वे आत्मा के स्वभाव के साथ एकरूप होंगी। यह कल्पना करना भी गलत है कि अहवृत्ति के भाव का सबध एक तत्सम्बन्धी यथार्थ में विद्यमान तत्त्व से है। वस्तुतः इसका कोई ऐसा विशिष्ट विषय नहीं है जिसे आत्मा कहा जा सके। अतः यह निस्सकोच कहा जा सकता है कि आत्मा की सत्ता आत्म चैतन्य द्वारा प्रमाणित नहीं होती।

(ड) पुरुष-विषयक साख्य दृष्टिकोण का खण्डन :

आत्मसम्बन्धी साख्य दृष्टिकोण के विरुद्ध यह प्रदर्शित किया गया है कि साख्य आत्मा को शुद्ध चैतन्य, एक तथा नित्य मानता है, और, ऐसी अवस्था में, वह विविध अनुभूतियों का भोक्ता नहीं हो सकता। यदि यह माना जाय कि भोगादि सब बुद्धि के धर्म हैं और पुरुष तो बुद्धिगत बिम्ब मात्रा का भोक्ता है तो यह आपत्ति की जा सकती है कि यदि बुद्धिगत प्रतिबिम्बों का पुरुष में तादात्म्य है तो उनके विकारों के साथ पुरुष में भी विकार होना चाहिए, और यदि वे भिन्न हैं तो पुरुष को उनका

भोक्ता नहीं माना जा सकता । पुन यदि प्रकृति अपने समस्त क्रियाकलापों को पुरुष के भोग के लिए केन्द्रित करती है तो उसे अचेतन कैसे माना जा सकता है ? पुनश्च, यदि समस्त क्रियाकलाप बुद्धि के ही हो तथा बुद्धि पुरुष से भिन्न हो तो बुद्धिकृत कर्मों को पुरुष क्यों भोगे । तथापि पुन, यदि सुख एवं दुःख की परिवर्तनशील अवस्थाओं का पुरुष के स्वभाव पर कोई प्रभाव नहीं होता है, तो वह भोक्ता नहीं माना जा सकता, और यदि वह प्रभावित हो सकता है तो वह स्वयं विकारी हो जाएगा ।

(च) आत्म-सम्बन्धी औपनिषद् दृष्टिकोण का खण्डन :

उपनिषद् विचारकों का मत है कि एक ही नित्य चैतन्य अमरवश सर्व विषयों के रूप में प्रतीत होता है, तथा वस्तुतः न कोई ज्ञाता है और न कोई ज्ञेय, अपितु एक नित्य चैतन्य मात्र ही सत् है । इस दृष्टिकोण के विरुद्ध गान्तरक्षित एवं कमलशील का कथन है कि रूप, रस आदि के पृथक् ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कोई किसी नित्य, अविकारी चैतन्य का अनुभव नहीं होता । यदि एक नित्य चैतन्य एक सत्य हो, तो प्रमा एवं अप्रमा में, बन्धन एवं मोक्ष में, अन्तर नहीं हो सकता । एक ही सत्य होने के कारण सत्यज्ञान की प्राप्ति आवश्यक नहीं ।

(छ) सत् तत्त्वों के स्थायित्व के सिद्धान्त का खण्डन :

गान्तरक्षित एवं कमलशील यह प्रदर्शित करते हैं कि नैयायिक सत् तत्त्वों को दो वर्गों में विभक्त करते हैं—कृतक (उत्पन्न) एवं अकृतक (अनुत्पन्न) तथा उनका मत है कि कृतक विनाशवान् हैं । इसी प्रकार वात्मीपुत्रीय भी सत् तत्त्वों को क्षणिक (यथा विचार, दग्ध, ज्वाला, इत्यादि) और अ-क्षणिक (यथा पृथ्वी आकाशादि) दो भागों में विभाजित करते हैं । इस विषय पर गान्तरक्षित एवं कमलशील का कथन है कि जो कृतक हैं वह क्षणिक हैं क्योंकि क्षणिक वस्तुओं की विनश्यता उनके कृतक होने के अतिरिक्त अन्य किसी बात पर आश्रित नहीं रहती, क्योंकि यदि ऐसे तत्त्वों की विनश्यता उनके कृतक होने के अतिरिक्त किसी अन्य हेतु अथवा अवस्था पर आश्रित होती तो यह अर्थव्यव कि 'जो कृतक है वह विनश्यत है' मिथ्या होता । अतः कृतकों का अपने विनाश के लिए अन्य अवस्थाओं पर आश्रित मानने का नैयायिक मत असत्य है । यदि कृतक तत्व अपने विनाश के लिए कृतकत्त्व के अतिरिक्त किसी अन्य कारण पर आश्रित होते तो उनको उत्पन्न होते क्षण ही नष्ट हो जाना चाहिए अथवा अन्य शब्दों में वे क्षणिक हैं । उनके अतिरिक्त विनाश अभाववात्मक होने के कारण ही नाशवात्मक तत्व नहीं हैं और पूर्णतः निरवयव हैं, तथा वेदान्तशास्त्रमन्त्र ही अपने कृतकत्त्व के लिए अन्य हेतुओं अथवा अवस्थाओं पर निर्भर नहीं हैं । विनाश अभाववात्मक होने के कारण नाशवात्मक तत्व के समान ही कारण अथवा अवस्था पर निर्भर नहीं करना । अतः विनाश किसी पृथक् कारण, कारण के द्वारा उत्पन्न नहीं होता, अपितु निरवयवों के किसी कारण की आवश्यकता नहीं है अतः ही कारण अभाव विनाश भी होता है ।

का आवश्यक धर्म होने के बावजूद विनाश को किसी अन्य वाग्ग के हस्तक्षेप की आवश्यकता नहीं। यह ऊपर कहा जा चुका है कि विनाश शुद्ध प्रभाव है और इसी हेतु उसके ऐसे कोई धर्म नहीं जिनकी वाग्गा अथवा अन्वयियों के किसी मावात्मक समूह द्वारा उत्पत्ति आवश्यक है।^१

कमलयोग एव दान्तरक्षित का कथन है कि किसी उद्देश्य की पूर्ति में मन्त्र (अर्थक्रियासमर्था) तत्त्वों का ही ब्यवन नष्ट हो सकता है। उनका कथन है कि क्षणिक होने पर ही तत्त्व अर्थक्रियासमर्थ हो सकते हैं। न्यायी तत्त्वों के अर्थक्रियासमर्थ न होने के कारण उनका कोई अस्तित्व नहीं है। इस माध्य को प्रमाणित करने के लिए वे निम्न तर्कों का आश्रय लेते हैं। यदि किसी अर्थ की पूर्ति आवश्यक है तो वह क्रमिक रूप से अथवा गुणपत् भाव में हो सकती है क्योंकि पूर्ण हेतु के विद्यमान रहने पर कार्यों को भी विद्यमान होना चाहिए, तथा कार्य के क्रमिक होने का कोई कारण नहीं है, परन्तु यह अनुभव सिद्ध है कि कार्य क्रमिक रूप से न कि गुणपत् भाव से होते हैं। तथापि यह आपत्ति की जाए कि प्रमणीय सहकारियों के साथ न्यायी तत्त्व के संयोग के कारण स्थायी तत्त्व भी क्रमिक क्रिया कर सकते हैं, तो यह प्रश्न किया जा सकता है कि कार्य के उत्पादन में स्थायी तत्त्व को प्रमणीय सहकारियों द्वारा दी गई सहायता का स्वरूप क्या है? क्या यह स्थायी कारण के विशेष विकार उत्पादन (अतिशयाधान) के कारण होता है अथवा स्थायी तत्त्व के उत्पादन क्रिया के साथ साम्य में कार्य करने के कारण होता है? प्रथम विकल्प की अवस्था में अतिशयाधान स्थायी तत्त्व के स्वरूप के सहस्र अथवा भिन्न हो सकता है, तथा ये दोनों विकल्प असम्भव हैं, क्योंकि यदि यह सत्य है तो सहकारियों के अतिशयाधान के परिणामस्वरूप कार्य के होने के कारण अतिशयाधान के तत्त्व को ही न कि स्थायी

^१ शान्तरक्षित के मतानुसार 'क्षणिक' शब्द पारिभाषिक शब्द है। किसी तत्त्व में उत्पत्ति के तत्क्षण पश्चात् नष्ट हो जाने के धर्म को पारिभाषिक रूप में 'क्षण' कहते हैं, जिसमें भी यह शुण है वह क्षणिक है। उत्पादनान्तरविनाशिस्वभावो वस्तुन. क्षण उच्यते, स यस्यास्ति स क्षणिक इति-तत्त्वसंग्रह-पृ० १४२, अतः क्षण का अर्थ कालिक क्षण नहीं है। इसका अर्थ है उत्पादन के तत्क्षण पश्चात् विनष्ट हो जाना। अतः उद्योतकर की यह आपत्ति अस्वीकार्य है कि एक कालिक क्षण की समाप्ति पर क्षणिक जैसा कुछ भी शेष न रहने के कारण एक काल में एक क्षणवस्थायी क्षणिक नहीं कहा जा सकता। तथापि, क्षणिक धर्म से पृथक् कोई तत्त्व नहीं है, और व्याकरण के अनुसार, 'क्षणिक' धर्म का अधिकरण एव क्षणिक धर्म का विभेद करने वाला 'क्षणिक' पद का कारण शाब्दिक प्रयोग की अनुमति मात्र है।

क्योंकि कारण द्वारा एक बार कार्य उत्पन्न होने के पश्चात् कारण से कार्य की उत्पत्ति पुनः पुनः नहीं हो सकती, यदि ऐसा होता तो अनवस्था दोष की प्राप्ति होती। अतः यह स्वीकार करना होगा कि कारण का अर्थक्रियाकारित्व उत्पादन के तत्क्षण पश्चात् विरत हो जाता है।^१ कारण के साथ ही कार्य के होने (सहभूत कार्यम्) का मत अयुक्तियुक्त है, क्योंकि स्वयं कारण की उत्पत्ति हुए बिना कारण से कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती, पुनः कारण स्वयं उत्पन्न होने के पश्चात् उत्पादन नहीं कर सकता क्योंकि उस अवस्था में कार्य को भी कारणस्वभावी मानना होगा, परन्तु उसके साथ ही इसके अर्थक्रियाकारित्व के लिए भी कोई स्थान नहीं रहेगा। अतः कार्य एवं कारण सहभूत नहीं हो सकते। कारण व्यापार को कारण से भिन्न एवं पृथक् स्वीकार करने की भी आवश्यकता नहीं है। तदनन्तरभावित्व (नित्यपूर्वकालभावित्व) ही केवल उसका कारण है।^२ यदि कारण को कार्य से सम्बद्ध करने के लिए कारण-व्यापार को स्वीकार करना आवश्यक ही है, तो उसको अन्य व्यापार की आवश्यकता होगी, उसे किसी अन्य की, और इस प्रकार अनवस्था की प्राप्ति होगी। यदि कारण-व्यापार को स्वतः स्वतन्त्र रूप से कार्य के उत्पादन में समर्थ माना जाय तो कारण को भी कार्य के उत्पादन में समर्थ माना जा सकता है। यह आपत्ति अयुक्तियुक्त है कि यदि पूर्वकालभावित्व मात्र को कारणत्व का निर्धारक माना जाय तो किसी वस्तु के दर्शन के पश्चात् उसकी गद्य ग्रहण करने के तथ्य से यह अनुमान भी किया जा सकता है कि रूप गद्य का कारण है, क्योंकि रूप को गद्य का सहकारी कारण मानने के विषय में बौद्धों को कोई आपत्ति नहीं है। यह भी स्मरण रखना चाहिए कि बौद्ध पूर्वकालभावित्व मात्र को ही नहीं, अपितु अपरिवर्तनीय एवं आवश्यक पूर्वकालभावित्व को कारण की परिभाषा मानते हैं।^३ पुनः यदि विषयों को क्षणिक मान लिया जाय तो प्रत्यक्ष में किसी कठिनाई का अनुभव नहीं होगा, क्योंकि विज्ञप्तियों को विषयानुरूप आकार वाला अववा निराकार परन्तु विषयप्रकाशी माना जा सकता है। प्रत्येक अवस्था में विज्ञप्तियाँ अपने कारणों से उत्पन्न होता है, विषयो में क्षणिकत्व अथवा स्थायित्व का उनके निर्धारण से कोई सबंध नहीं। यथार्थ में न तो कोई कारण है और न कोई भोक्ता, अपितु विचरमाण मानसिक घटनाओं की श्रृंखला मात्र ही है। कारणत्व पूर्व अवस्थाओं द्वारा पर अवस्थाओं के निर्धारण में निहित है। उद्योतकर

^१ शान्तरक्षित के अनुसार वैभाषिकों का मत है कि कार्य की उत्पत्ति तृतीय क्षण में होती है, इस मत के अनुसार कार्य की उत्पत्ति नष्ट कारण से होती है।

^२ इदमेव हि कार्यस्य कारणापेक्षा यत् तदनन्तरभावित्वम्।

—तत्त्वसंग्रह, पृ० १७७।

^३ न हि वयमानन्तर्यमात्रं कार्यकारणभावाधिगतिनिबधनं यस्यैवानन्तरं यद्भवति तस्य कारणमिष्यते।

—वही, पृ० १८०।

की यह प्राप्ति अनुपयुक्त है कि यदि मन भगिर है तो क्यों द्वारा वागनाम नहीं हो सकती, बीजों के मत में एकमात्र कारण है कि वागनाम का प्रथम विष्टा प्रभाव की एक नवीन मानविक प्रवृत्ति की उत्पत्ति के परिणामिक प्रभाव उत्पन्न नहीं है। पुनः कोई ऐसा स्थायी द्रष्टा नहीं जो स्मृति और प्रवृत्तिभंगना हो, जिससे नवन प्रवृत्तियों की एक विशिष्ट शृङ्खला में किन्हीं विशिष्ट प्रकाश के अन्तर्गत जब वे भी वागनाम उत्पन्न होती हैं जिनको स्मृति के बीजों में युक्त माना जा सके जब ही स्मृति का होना मानव है। बीजों का भी यह मत नहीं है कि एक ही व्यक्ति अथवा एक प्रयोग को नगण्य है, उनका विचार है कि अन्तर्गत अथवा नया अन्तर्गत कारणों के कारण दुर्गम्य अवस्थाओं की उत्पत्ति के अतिरिक्त उत्पन्न नहीं है, और नोपयुक्तता का द्वारा अथवा के विनाश के कारण मानस अवस्थाओं की शुद्धि के अतिरिक्त उत्पन्न नहीं है।

(क) न्याय-वैशेषिक पदार्थों का पण्डन :

दान्तरक्षित एवं कमलशील गुण, कर्म, सामान्य जाति, विशेष समवाय, द्रव्यार्थ, इन शाखाओं सहित द्रव्य के पदार्थों का पण्डन करने का प्रयत्न करने हैं। यह पण्डन संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत है।

अणुतत्त्वों का विरोध करते हुए उनका कथन है कि नित्य तत्त्वों में विशेषानिश्चय उत्पन्न न होने के कारण किन्हीं प्रकार की कोई प्रवृत्ति अथवा सामान्य परमाणु में कोई विकार उत्पन्न नहीं कर सकती, अतः परमाणुओं के सदा एक स्वभाव होने के कारण सारे विषय उनसे तो एक साथ उत्पन्न होने चाहिए अथवा उत्पन्न ही नहीं होने चाहिए। परमाणुओं के किसी भी कारण का ज्ञान न होना मात्र उनको कारणहीन मानने का आधार नहीं है। अवयवियों का जो पण्डन पहले ही किया जा चुका है, वह द्रव्यावयवियों को स्वीकार करने के विरुद्ध भी नश्य है, और इसी ने परमाणु रचित द्रव्यावयवी माने जाने वाले चार द्रव्यों पृथ्वी, जल, वायु एवं आकाश का भी खण्डन हो जाता है। पुनः स्वतन्त्र तथा पूर्य दिग् एव काल तत्वों का अस्तित्व सिद्ध करना भी सुकर नहीं है, क्योंकि देशीय तथा कालिक निर्धारणाओं की व्याख्या भी अनुभूति के अन्य तथ्यों के समान ही अपने विशिष्ट कारणों के कारण उत्पन्न वासनाओं से की जा सकती है। बौद्ध ज्ञानेन्द्रियों से भिन्न कारण के रूप में मन के अस्तित्व को स्वीकार तो करते हैं, परन्तु वे नित्य एवं एक मात्र तत्त्व के रूप में उसके अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते।

द्रव्यों के खण्डन में द्रव्याश्रयी माने जाने वाले गुणों का खण्डन भी निहित है। यदि द्रव्यों का अस्तित्व नहीं है तो जिस समवायि सवध से गुणों का द्रव्यों में अस्तित्व माना जाता है वह समवायिसवध भी नहीं रह सकता। पुनः, जिन परमाणुओं में रूपादिकों का अस्तित्व माना जाता है, उनसे भिन्न इन रूपादिकों के अस्तित्व को स्वीकार करने का भी कोई अर्थ नहीं। सख्याप्रत्यक्ष को भी विशिष्ट सवेदनाओं से

युक्त वासनाओं के कारण ही मानना चाहिए । सख्याओं को पृथक् गुण मानने का भी कोई कारण नहीं । कुछ इसी प्रकार से दातरक्षित एव कमलशील अन्य न्याय गुणों के खडन में अग्रसर होते हैं ।

कर्म के खडन की ओर अग्रसर होते हुए उनका कथन है कि यदि समस्त वस्तुओं को क्षणिक स्वीकार कर लिया जाय तो कर्म को उनका गुण नहीं बताया जा सकता, क्योंकि कर्म में अवयवों के क्रमिक पार्थक्य एव सधिसंस्थलों के संयोग की अपेक्षा होने के कारण उसके सम्पादन के लिए कई क्षणों की अपेक्षा है । यदि वस्तुओं को स्थायी अथवा नित्य माना जाय तो भी क्रिया की व्याख्या नहीं की जा सकती । यदि वस्तुओं को सदा क्रियाशील माना जाय तो वे क्रियारत ही रहेंगी जबकि उनका प्रत्यक्ष निष्क्रिय रूप में होता है, ऐसा होना असंभव है । यदि वस्तुएँ स्वभावतः निष्क्रिय हैं तो उनमें कोई स्पन्दनात्मक क्रिया नहीं हो सकती । गुणों एव कर्मों के खडन में निहित मुख्य सिद्धान्त यह है कि बौद्ध गुणों तथा कर्मों को और विशिष्ट इन्द्रिय विषयोपलब्धियों को एक ही मानते हैं । उनके अनुसार इन्द्रियविषयों का पदार्थों के ऐसे द्रव्यों के रूप में विश्लेषण करना गलत है जिनमें गुण और क्रिया का उनमें भिन्न पदार्थों के रूप में समवाय है । कोई भी द्रव्य हो, उसका गुण भी वही होता है जिसके समवाय की उसमें कल्पना की जाती है और क्रिया भी वही होती है जिसका सम्पादन उससे अपेक्षित है ।

जातियों के खडन के विषय में बौद्ध तर्कों की मुख्य धारा इस प्रकार है कि जाति स्वभाव का प्रत्यक्ष किसी कारण के कारण होने की कल्पना होने पर भी एक जाति के समस्त विकारशील एव विविध पृथक् सदस्यों में सतत विद्यमान नित्य जातिस्वभाव के अस्तित्व की कल्पना करना गलत है । क्योंकि किसी भी प्रकार से हम इसकी व्याख्या करने का प्रयत्न करें, तो भी यह जानना कठिन है कि जिन पृथक्-पृथक् अवयवों में किसी वस्तु को विद्यमान माना जाता है उन सबके निरन्तर विकृत होते रहने पर भी वह वस्तु निरन्तर वही कैसे रह सकती है । यदि विशेष गुणों, यथा पाचक में पाचकत्व, के कारण जाति स्वभाव का समवाय माना जाता है, तो भी यह आपत्ति की जा सकती है कि प्रत्येक अवस्था में पाचन कर्म भिन्न होने के कारण ऐसा कोई एक पाचन धर्म नहीं है जिसके कारण पाचक का जातिस्वभाव स्वीकार्य हो । इसके अतिरिक्त पाचक को पाचन कर्म न करने पर भी पाचक ही कहा जाता है । इस प्रकार के विचारों से कोई भी विचारशील व्यक्ति नित्य जातिस्वभाव के अस्तित्व की अस्वीकार करने लगेगा ।

विशेष के खडन के विषय में यह कहा जाता है कि यदि योगी परम-विशेष का एक दूसरे से भिन्न रूप में प्रत्यक्ष कर सकते हैं तो वे उसी प्रकार परमाणुओं का एक दूसरे से भिन्न रूप में प्रत्यक्ष कर सकते हैं, यदि कुछ अन्य गुणों के अतिरिक्त अन्य

किसी प्रकार से परमाणुओं का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता तो यही बात स्वयं विशेष गुणों को अपेक्षित है ।

समवाय के खडन के विषय में बौद्ध मुख्यतः एक नित्य समवाय सवध को स्वीकार करने में आपत्ति करते हैं, यद्यपि जिनमें इस सवध के अस्तित्व की कल्पना की जाती है वे सब वस्तुएँ विकारशील एवं विनाशशील हैं । यह एक मिथ्या कल्पना है कि—जैसा कि नैयायिकों की कल्पना है—समवाय सवध, यथा तन्तु में वस्त्र का सवध, के होने की कभी अनुभूति होती हो, मानो कि एक (यथा वस्त्र) अन्य (तन्तु) में विद्यमान हो ।

शंकर एवं आनन्दज्ञान का तत्त्व विवेचन

यह सुविदित है कि शंकराचार्य ब्रह्म सूत्र २ २ ११-१७ पर अपने भाष्य में वैशेषिक परमाणु सिद्धान्त की आलोचना करते हैं । उनका प्रथम प्रतिपाद्य विषय यह है कि कारण से भिन्न स्वभाव वाले कार्यों की उत्पत्ति, यथा शुद्ध ब्रह्म से अशुद्ध जगत् की उत्पत्ति, वेदान्त के आलोचक वैशेषिकों की उपमा के आधार पर भी न्ययोचित प्रदर्शित की जा सकती है । वैशेषिकों का मत है कि परमाणु से द्वयणुक एवं द्वयणुक से चतुरणुक के उत्पादन में, परमाणु और द्वयणुक में क्रमशः विशेष होने वाले परिमाण्डल्य (विशिष्टपरमाण्विकमात्रा) और अणुह्रस्व (विशिष्टद्वयणुकमात्रा) के अतिरिक्त परमाणु और द्वयणुक के अन्य सब गुण क्रमशः द्वयणुक एवं चतुरणुक में स्थानान्तरित हो जाते हैं । अतः, यद्यपि परमाणुओं के अन्य समस्त गुण उनके संयोगों द्वारा उत्पादित द्वयणुकों में चले जाते हैं, तथापि परमाणुओं का विशिष्ट परिमाण्डल्य परिमाण अणुह्रस्व परिमाण वाले द्वयणुकों में स्थानान्तरित नहीं होता । इसी प्रकार यद्यपि द्वयणुकों के समस्त गुण द्वयणुकों के संयोग से निर्मित चतुरणुकों में स्थान ग्रहण कर लेते हैं, तथापि उनका अणुह्रस्व परिमाण द्वयणुकों के परिमाण द्वारा अनुत्पन्न एवं स्वयं अपने परिमाण, अर्थात् महत्परिमाण, से युक्त चतुरणुकों में स्थानान्तरित नहीं होगा । इससे यह प्रकट होता है कि यह वैशेषिकों की मान्यता है कि परमाणुओं का परिमाण्डल्य परिमाण अपने उत्पाद्य, द्वयणुक में एक बिलकुल भिन्न परिमाण, अर्थात् महत् परिमाण, को उत्पन्न कर सकता है । इस उपमा के आधार पर यह कहा जा सकता है कि वैशेषिकों को एक बिलकुल भिन्न कारण, शुद्ध ब्रह्म, से एक बिलकुल भिन्न कार्य, अशुद्ध जगत्, के उत्पन्न होने में कोई आपत्ति नहीं है । यदि यह कहा जाय कि परमाणु का परिमाण द्वयणुक में इसलिए नहीं जा सकता कि एक विपरीत गुण (अणुह्रस्वपरिमाण) द्वारा उसके अधिग्रहण के कारण उसका संचरण असंभव हो गया है तो जगत् एवं ब्रह्म के मध्य भेद के लिए भी एक ऐसा ही उत्तर दिया जा सकता है । इसके अतिरिक्त, वैशेषिक मतानुसार, समस्त उत्पादन

एक क्षण के लिए गुणहीन होने के कारण ऐसा कोई हेतु नहीं है कि वह द्रव्यगुण उत्पन्न हुआ तो पारिमाण्डल्य परिमाण भी उसमें न जाय तब क्षण में अन्य द्रव्यों के समान पारिमाण्डल्य परिमाण के उसमें न जाने के कारण यह निर्वर्ण्य निवृत्तता है कि पारिमाण्डल्य परिमाण के संचरण का अन्य परिमाण द्वारा विरोध होने में सम्भव स्वभावतः उसमें नहीं गया। पुनः यह आपत्ति नहीं की जा सकती कि द्रव्यों के सादृश्य की अपेक्षा द्रव्यों के असादृश्य की पुष्टि में प्रस्तुत नहीं की जा सकती।

शंकर का द्वितीय प्रतिपाद्य विषय यह है कि परमाणुसंयोग की वैयर्थ्य मानना मिथ्या है क्योंकि परमाणुओं के निरवयव होने के कारण तथा नयोग के लिए संपर्क के लिए संपर्क के होने वाले अवयवों की अपेक्षा होने के कारण परमाणुओं का कोई संयोग संभव नहीं। इसके अतिरिक्त मग्न से पूर्व किमी प्रवृत्तियों के अभाव के कारण, तथा परमाणुओं का संपर्क बिना प्रयत्न फलित न हो पाने के कारण तथा उस काल में अचेतन होने से जीवों के प्रयत्न में असमर्थ होने के कारण उस क्षण का कारण देना असंभव है जिसके अभाव में परमाणुओं का सम्बन्ध भी असंभव हो जाएगा। अतः ऐसे सम्पर्क के लिए आवश्यक प्रयत्न के अभाव में परमाणु संयुक्त नहीं हो सकते। शंकर का तृतीय प्रतिपाद्य विषय यह है कि वैयर्थ्य की मान्य समवायसम्बन्ध स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि दो वस्तुओं के योग में समवायसम्बन्ध की अपेक्षा है तो स्वयं समवाय के अन्तर्गत ही होने के कारण स्वयं को उनसे युक्त करने के लिए एक अन्य समवाय की आवश्यकता होगी, उसके लिए एक अन्य की, इस प्रकार इसका कोई अन्त नहीं। यदि सम्बन्ध के सम्पूर्णतः विषयो से अपने को सम्बद्ध करने लिए समवाय सम्बन्ध की आवश्यकता हो, तो समवाय सम्बन्ध को अपने लिए अन्य सबक की आवश्यकता न होने का कोई कारण नहीं। पुनः, यदि परमाणुओं को सदा व्यापारशील, त्रिधाधीन एवं नयोगशील माना जाय तो प्रत्यक्ष नहीं हो सकता और यदि वे सदा विषयनशील हैं तो सर्व असंभव होगा। पुनस्तव, परमाणुओं के रूपादिगुणों से युक्त होने के कारण उनको किसी सरल कारण का उसी प्रकार फल होना चाहिए जिस प्रकार अन्य गुणवान् विषय सरलतर तत्वों से निमित्त होते हैं। इनके अतिरिक्त यह मानना भी ठीक नहीं कि हमें अनित्यता का बोध होने के कारण में नित्यता का आशय निहित है और यही हेतु परमाणुओं का भी नित्य होना आवश्यक है, क्योंकि यद्यपि इसमें नित्यता की सत्ता निहित है तथापि वह केही नित्य वस्तु के होने के कारण इसका आशय यह नहीं कि परमाणु भी नित्य हैं। पुनः परमाणुओं के विनाश का कारण ज्ञात न होने का यह अर्थ नहीं है कि वे नित्य हैं, क्योंकि विनाश की विधियों को अज्ञान मात्र का आशय नित्यता नहीं है। पुनस्तव, वैयर्थ्य गतरी पर ही जब वे कहते हैं कि वह विभिन्न पदार्थ होने हैं और कि भी यह मानने हैं कि अन्य सब पदार्थों पदार्थ अपने अस्तित्व अथवा प्रत्यक्ष

के लिए द्रव्य पर आश्रित है। तब द्रव्य और उसका गुण उभरे भिन्न नहीं प्रतीत होते जितने वा द्रव्य। तब द्रव्य स्थान समयादी प्रकट होता है और द्रव्य का रूप यह है कि मूलतः गुण। का द्रव्य में तात्पर्य है (द्रव्यान्तरा गुणम्)। इसे प्रतिरिक्त यह नहीं कहा जा सकता कि द्रव्य पर द्रव्य पदार्थों का आश्रय द्रव्य के गुणों के अपृथक्त्व (अयुगमिदत्त्व) में निहित है। यह अयुगमिदत्त्व द्वैतीय अयुगमिदत्त्व नहीं हो सकता, क्योंकि जब तक अपने परिणामस्वरूप द्रव्य की रचना करने है तो तन्तुओं एव द्रव्य को एक दर्शीय नहीं माना जा सकता, क्योंकि कारण एवं कार्य होने के कारण उनको अयुगमिदत्त्व माना जाता है, और फिर भी द्रव्य की द्रव्यता को तन्तुओं में व्याप्त नहीं माना जाता। यदि अयुगमिदत्त्व का अर्थ तान्त्रिक अयुतसिद्धत्व है तो तब के दोनों महत्तम श्रुति का भी अयुगमिदत्त्व ही मानना पड़ेगा, और यदि अयुगमिदत्त्व का अर्थ धर्म का अयुगमिदत्त्व अर्थात् समानधर्मता है तो तब को द्रव्य से भिन्न नहीं माना जा सकता। पुनः, कारण के कार्य में पूर्व विद्यमान होने के कारण कार्य को कारण में अयुतसिद्ध नहीं माना जा सकता। तो भी वैज्ञानिक इस पर बल देते हैं कि उनका सम्बन्ध समवायसम्बन्ध है क्योंकि वे स्वभावतः अयुतसिद्ध हैं।

तथापि उपरिनिर्दिष्ट तान्त्रिक विवेचन जैसे तान्त्रिक विवेचनों में शकर बहुत कम पड़ते हैं, और कुछ गिरले उदाहरण ऐसे हैं जिनमें वे अपने प्रतिपक्षी पर कुछ तान्त्रिक दृष्टिकोण से आक्षेप करते हैं। परन्तु यहाँ भी वे वैशेषिक परिभाषाओं की उतनी आलोचना नहीं करते जितना कि वे कुछ महत्वपूर्ण वैशेषिक-सिद्धान्तों के परिणाम-स्वरूप सामान्य तान्त्रिक एवं आध्यात्मिक अव्यवस्थाओं को प्रदर्शित करते हैं। शकर द्वारा प्रस्तुत इस प्रकार की आलोचनाओं और नैयायिकों द्वारा रचित युद्ध-तर्कों के प्रतिष्ठित सिद्धान्तों के खडन में अपने तन्त्र-विवेचन की सूक्ष्मताओं की समस्त शक्ति के प्रयोग द्वारा अपने खण्डनखण्डलाद्य में ही श्रीहर्ष द्वारा प्रस्तुत आलोचना का अन्तर सुगमता से दृष्टिगोचर हो सकता है। श्रीहर्ष कृत आलोचना का उद्देश्य किसी सिद्धान्त की पुष्टि के लिए अन्य सिद्धान्त की आलोचना न होकर सम्पूर्ण तर्कगम्य अथवा प्रत्यक्षजन्य ज्ञान की सम्भावना का खण्डन है। यह किसी विशिष्ट आध्यात्मिक मत को हाथ में नहीं लेती अपितु यथार्थ ज्ञान के लिए प्रत्यक्ष एवं अनुमान के सामर्थ्य को अस्वीकार करके यह मान लेती है कि प्रत्यक्ष एवं अनुमान के परिणामों की न्यायिकपद्धति को सदीर्घ एवं विरोधाभास युक्त प्रमाणित करके ही उसके काम की इतिश्री हो जाती है। चित्सुख के प्रयास अधिक ठोस हैं, क्योंकि वह न केवल तर्कों के न्याय पदार्थों की ही आलोचना करते हैं अपितु वैशेषिक आध्यात्म की भी आलोचना करते हैं और स्वयं वेदान्तमत के विषय में कुछ स्वीकारात्मक एवं महत्वपूर्ण कथन भी प्रस्तुत करते हैं। आनन्दज्ञान रचित 'तर्क संग्रह' वैशेषिक पदार्थों की निषेधात्मक आलोचना का एक अन्य महत्वपूर्ण ग्रन्थ है, और उस ग्रन्थ में चित्सुख कृत

वैशेषिक पदार्थों की आलोचना का एक अधिक विस्तृत परिमाण में अग्रेसर रहा मात्र है। यथार्थवादी वैष्णव आचार्यों, यथा मध्व और उनके अनुयायियों, द्वारा ज्यो-ज्यो वैशेषिक का शर्न-शर्न अंगीकार किया गया त्यों-त्यों वैशेषिक के महत्व की भी शर्न-शर्न वृद्धि होती गई और यह माना जाने लगा कि वैशेषिक के खडन का अर्थ उन द्वैताचार्यों का भी खडन होगा जिन्होंने वैशेषिक पदार्थ-विद्या एवं आध्यात्म-विद्या से अपना मुख्य सबल प्राप्त किया।

आनन्दगिरि नाम से भी प्रत्यान, आनन्दज्ञान सम्भवतः गुजरात प्रदेश के निवासी थे और उनका काल मध्य त्रयोदश शताब्दी है। आनन्दज्ञान कृत 'तर्क सग्रह' के आमुख में श्री त्रिपाठी यह प्रदर्शित करते हैं कि आनन्दज्ञान शाकर के द्वारिकापीठ के मठाधीश थे, श्री शाकराचार्य इस मठ के प्रथम गुरु थे। आनन्दज्ञान अनुभूतिस्वरूपाचार्य एवं शुद्धानन्द, इन दो गुरुओं के शिष्य थे। अनुभूतिस्वरूपाचार्य ने पांच ग्रंथ लिखे (१) 'सारन्वत प्रक्रिया' नामक व्याकरण ग्रन्थ (२) गौडपादरचित 'माण्डूक्यकारिका' पर शाकर भाष्य की टीका (३) आनन्दबोधयति कृत-न्याय मकरद' पर 'न्यायमकरदसग्रह' नामक टीका (४) आनन्दबोध कृत 'न्याय दीपावली' पर 'चन्द्रिका' नामक टीका (५) आनन्दबोध कृत 'प्रमाणमाला' पर 'निबन्ध' नामक भाष्य। उनके द्वितीय गुरु शुद्धानन्द के बारे में कुछ भी नहीं ज्ञात है। यह शुद्धानन्द सत्रहवीं शताब्दीकालीन स्वयंप्रकाश के गुरु एवं अद्वैत मकरद टीकाकार शुद्धानन्द से भिन्न है। प्रकाशात्मन् कृत 'पञ्चपादिकाविवरण' की 'तत्त्वदीपन' टीका के लेखक अखडानन्द आनन्दगिरि के पट्टशिष्यों में से एक थे, क्योंकि 'तत्त्वदीपन' के चतुर्थ श्लोक में वे आनन्दगिरि का 'गैलाह्लपचास्यसतत मजे' इन शब्दों में उल्लेख करते हैं। आनन्दगिरि ने अनेकों ग्रन्थ रचे जिनमें अधिकांश टीकाएँ ही हैं। उनमें से निम्न पहले में ही मुद्रित हो चुकी हैं 'ईगावास्यभाष्य टिप्पण', 'केनोपनिषद् भाष्य टिप्पण' वाक्यविवरणव्याख्या, माण्डूक्यगौडपादीय भाष्य व्याख्या, तैत्तिरीयभाष्य टिप्पण, छान्दोग्यभाष्यटीका, तैत्तिरीयभाष्यवार्तिक टीका, शास्त्रप्रकाशिका, बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक टीका, गारीरकभाष्य टीका (जिसे 'न्यायनिर्णय' भी कहा जाता है), गीता-भाष्य विवेचन, जगन्नाथाश्रय (पन्द्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्धकालीन) के शिष्य रामतीर्थ कृत 'तत्त्वचन्द्रिका' टीका सहित पचीकरण विवरण, एवं 'तर्क सग्रह'। परन्तु उपदेशसाहस्रीविवृति, वाक्यवृत्ति टीका, आत्म ज्ञानोपदेश टीका, स्वरूपनिर्णय टीका, त्रिपुरीप्रकरण टीका, पदार्थतत्त्वनिर्णय विवरण तथा तत्त्वालोक जैसे उनके कुछ अन्य ग्रन्थ अभी भी मुद्रित होने शेष हैं। इस प्रकार यह ज्ञात होगा कि उनके प्रायः समस्त ग्रन्थ शाकर के भाष्यों अथवा अन्य ग्रन्थों की टीकाएँ मात्र हैं। केवल 'तत्त्वमग्रह' एवं 'तत्त्वालोक' (जिन्हें जनार्दन कृत बताया जाता है, जनार्दन सम्भवतः

आनन्दगिरि का गृहस्थाश्रम का नाम हो) ही उनके दो स्वतन्त्र ग्रन्थ प्रतीत होते हैं।^१ आनन्दगिरि 'तत्त्वालोक' में कई अन्य दार्शनिकों के सिद्धान्तों का यहाँ तक कि मास्कर के प्रमाण सिद्धान्त का भी खडन करते हैं, परन्तु इस ग्रन्थ की पाण्डुलिपि दुर्भाग्यवश वर्तमान लेखक को उपलब्ध नहीं हुई। 'तत्त्वसंग्रह' को लगभग पूर्ण रूप में वैशेषिक दर्शन के सविस्तर खडन के लिए लगाया गया है। यह ग्रन्थ तीन अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में द्रव्य की आलोचना करते हुए वे द्वैत, तत्त्व, सत्त्व, असत्त्व, भाव, अभाव के प्रत्ययों के खडन से प्रारम्भ करते हैं। तत्पश्चात् आनन्दज्ञान द्रव्य की परिभाषा तथा उसके नवधा विभाजन (वैशेषिक दर्शन के अनुसार) के खडन की ओर अग्रसर होते हैं। तत्पश्चात् वे पृथ्वी द्रव्य और उसके विविध रूपों, यथा परमाणु तथा द्वयणुक, उसके महामौक्तिक रूपों और उनकी विकृत अवस्थाओं, यथा शरीर, इन्द्रियों और इन्द्रिय अर्थों की आलोचना करके जल, अग्नि और वायु के द्रव्यों और सर्ग तथा प्रलय, आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन के सिद्धान्तों का खडन करते हैं। द्वितीय अध्याय में वे रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुणों की, पीलुषाक अथवा पिटर पाक द्वारा इन्द्रिय अर्थों के परिवर्तन पर ताप के प्रभाव, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, ज्ञान के स्वभाव, माया और स्वप्न, प्रमाण तथा प्रमा, प्रत्यक्ष, अनुमान, व्याप्ति हेतु, हैत्वाभास, दृष्टान्त, वाद, वितण्डा, जल्प, आगम, उपमान, स्मृति, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुरुत्व, द्रवत्व पाप, पुण्य आदि की आलोचना करते हैं। तृतीय अध्याय में वे कर्म, जाति, समवाय एवं विभिन्न प्रकार के अभावों के प्रत्ययों का खडन करते हैं। उन सब खडनों में उनका प्रतिपाद्य विषय वही है जो श्री हर्ष अथवा चित्सुख का है अर्थात् वैशेषिक जिस किसी प्रकार से ही जगत् प्रपञ्च के विभाग, वर्गीकरण अथवा परिभाषा का प्रयत्न करें वे उसमें असफल ही रहे हैं।

इतनी लम्बी आलोचना एवं खडन के पश्चात् जिस निष्कर्ष पर आनन्दज्ञान पहुँचते हैं, वह हमें आनन्दबोध रचित 'न्यायमकरन्द' में दिए हुए उनके निष्कर्षों का स्मरण करा देते हैं। 'न्याय मकरन्द' पर आनन्दज्ञान के गुरु अनुभूतिस्वरूपाचार्य ने टीका लिखी थी। इसका उल्लेख आनन्दबोध के मत की विवेचना करते समय पहले ही किया जा चुका है। अतः, आनन्दज्ञान का कथन है कि एक मायामय आरोपण को सत् नहीं माना जा सकता क्योंकि प्रतीति के अधिष्ठान में उसके असत् होने के कारण वह अन्य कहीं भी सत् नहीं हो सकता और न उसे अतिशयासत् ही माना जा सकता है क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह अपरोक्षप्रत्यक्ष के रूप में प्रकट नहीं होता (अपरोक्षप्रतीति विरोधात्) और न उसे एक ही विषय में सत् और असत् नहीं माना जा

^१ देखिए तर्क संग्रह की श्री त्रिपाठी जी के संस्करण की उनकी भूमिका,

सकना । एक माय विकल्प यह जेप रहता है कि मायामय आरोपण स्वभावतः अनिर्वाच्य है ।^१ इस अनिर्वाच्यता का यह अर्थ है कि चाहे जिस प्रकार से इसके वर्णन का प्रयत्न किया जाय, यह ज्ञात होगा कि उसके सदर्भ में उनमें से किसी भी प्रकार की पुष्टि नहीं हो सकती, अथवा अन्य शब्दों में, वह उनमें से प्रत्येक प्रकार में अनिर्वाच्य है ।^२ अब, चूँकि समस्त प्रतीतियों का कोई न कोई कारण होना आवश्यक है तथा चूँकि किसी असत् वस्तु का भूतवस्तु उपादान कारण नहीं हो सकती (न च भवस्तुनो वस्तु उपादानमुपपद्यते) और चूँकि स्वभावतः वे सब अनिर्वाच्य हैं, अतः उनका कारण भी उसी स्वभाव, अर्थात् अधिष्ठान की अज्ञानता का होना चाहिए ।^३

इसके पश्चात् उनका कथन है कि समस्त प्रतीतियों का उपादान, अज्ञान ब्रह्म में सम्बद्ध है, क्योंकि यदि सर्वज्ञ (प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय एवं उनके सम्बन्ध) के उपादान अज्ञान से ब्रह्म सम्बन्ध न हो तो उसको सर्वज्ञ नहीं माना जा सकता ।^४ एक तत्त्व आत्मा, ब्रह्म, के प्रतिरिक्त सब प्रतीयमान जगत् अज्ञान का फल है । यह एक अज्ञान अनन्तविध प्रतीतियों की व्याख्या कर सकता है और प्रतीतियों का विविधता अथवा अनेकता को स्पष्ट करने के लिए अनेकों अज्ञानों को स्वीकार करने की लेशमात्र भी आवश्यकता नहीं है । अतः अनेक आत्माएँ इस एक अज्ञान के साथ ब्रह्म के सम्बन्ध से उत्पन्न प्रतीतियाँ मात्र ही हैं ।^५ यही एक अज्ञान स्वप्न एवं जाग्रत् अवस्थाओं की प्रतीतियों के लिए उत्तरदायी है । यही एक अज्ञान अपने विविध कार्यों अथवा व्यापारों के तरीकों द्वारा समस्त प्रकार की विविधताओं का हेतु है । यदि तत्त्व एक ही है, जो एक अज्ञान के माध्यम से समस्त नानारूप प्रतीतियों में प्रकट होता है तो अहंभाव एवं आत्मप्रत्यभिज्ञा के व्यापारों की व्याख्या कैसे की जाएगी ?

^१ पारिशेष्यादनिर्वाच्यमारोप्यभुषण्यता सत्त्वादीना प्रकाराणा प्रागुक्तन्याय बाधनात् तर्कसंग्रह—पृ० १३५ ।

^२ येन येन प्रकारेण परो निर्वक्तुमिच्छति, तेन तेनात्मनायोगस्तदनिर्वाच्यता भता । तर्कसंग्रह—पृ० १३६ ।

^३ तस्माद्रूप्यादिकार्यस्यानिर्वाच्यत्वात् तदुपादानमपि अधिष्ठानाज्ञानमुपादेयम्—वही—पृ० १३७ ।

^४ प्रमाणतः सर्वज्ञत्वेऽपि प्रमातृत्वस्य प्रमाणप्रमेयसम्बन्धस्य चाज्ञानसम्बन्धमन्तरेणासिद्धेः, तस्मिन्ज्ञानवत्त्वमवश्यमाश्रितव्यमन्यथा सर्वज्ञत्वायोगात्—वही—पृ० १३७-३८ ।

^५ एकस्तावदात्मा द्वयोरपि आवयो सम्प्रतिपन्नोऽस्ति, तस्य स्वज्ञानादेव अविवाददसिद्धादेकस्मदतिरिक्त सर्वं प्रतिभाति—समस्तस्यैव भेदमानस्यापारमार्थिकस्यैकज्ञानसामर्थ्यादेव सभवान्ज्ञानभेदे हेतुरस्ति—तर्कसंग्रह—पृ० १३८-१३९ ।

इस कठिनाई के उत्तर में आनन्दज्ञान का उत्तर है कि द्रष्टा एवं दृश्य आत्मा दोनों ही अन्तःकरणगत (प्रज्ञान का फल) मिथ्या प्रतीतियाँ माने हैं, और इसकी किसी प्रकार की क्रिया से एक सत्य आत्मा किसी भी प्रकार से दूषित नहीं होता। अतः ब्रह्म अद्वितीय है और उससे सम्बद्ध एक अनादि अनिर्वाच्य अज्ञान है, जो उस सब अनन्त रूप में विविध प्रतीतियों का कारण है जिनके द्वारा मानो ब्रह्म अशुद्ध प्रतीत होता है तथा बन्धन भोगता है और पुनः मानो आत्मा के यथार्थ स्वरूप के वेदान्ती सत्य की उपलब्धि के द्वारा पुनः मुक्त हुआ प्रतीत होता है।^१ वस्तुतः न तो बन्धन ही होता है और न मोक्ष ही।

उपर्युक्त से यह सकेत दिया जा सकता है कि ब्रह्म के साथ अज्ञान के जिस सम्बन्ध को वाचस्पति और आनन्दबोध ने स्वीकार किया उसी व्याख्या को आनन्दज्ञान ने भी अपनाया है। शाकरदर्शन के व्याख्याता के रूप में आनन्दज्ञान की स्थिति शाकरभाष्यों पर उनके द्वारा रचित अनेकों सक्षम टीकाओं तथा परकालीन लेखकों द्वारा किए गए उनके उल्लेखों से भी स्पष्ट है। उनमें से कुछ लेखकों के नाम श्री त्रिपाठी ने सङ्गृहीत किए हैं, वे हैं—प्रज्ञानानन्द, शेषशार्ङ्गधर, वादिवागीश्वर, वादीन्द्र, रामानन्द सरस्वती, सदानन्द काश्मीरक (१५४७ ई०प०), कृष्णानन्द (१६५० ई०प०) महेश्वरतीर्थ (१६५० ई०प०) इत्यादि।

‘प्रकटार्थ विवरण’ का दर्शन

‘प्रकटार्थ विवरण’ (जैसा कि स्वयं लेखक इस ग्रन्थ के अन्त में पुष्पिका में लिखते हैं—प्रारम्भयते विवरण प्रकटार्थमेतत्) ब्रह्मसूत्र पर शाकर भाष्य की अमी तक पाण्डुलिपि में उपलब्ध एक महत्वपूर्ण टीका है। अद्यार पुस्तकालय मद्रास के पुस्तकालयाध्यक्ष श्री टी० आर० चिन्तामणि के सौजन्य से वर्तमान ग्रन्थ के लेखक को इस ग्रन्थ की पाण्डुलिपि का अद्यार पुस्तकालय में अवलोकन करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। श्री चिन्तामणि इसका एक संस्करण प्रकाशित करने का विचार कर रहे हैं। तथापि, ग्रन्थकार ग्रन्थ में कहीं भी अपना नाम प्रकट नहीं करता है और अन्य ग्रन्थों में इसके ‘प्रकटार’ नाम का अथवा प्रकटार्थ के रचयिता (प्रकटार्थकार)

^१ अद्वितीयमात्म तत्त्वम् तत्र च अनाद्यमनिर्वाच्यमेकमज्ञानमनन्तभेदप्रतिमाननिदानम् ततश्चानेकार्थकलुपितमात्मतत्त्वं बद्धमिवानुभूयमानं, वेदान्तवाक्योक्त्यतत्त्वसाक्षात्कार-पराकृतसकार्याज्ञानं मुक्त इवमाति, परमार्थतो, न बन्धो न मुक्तिरिति सकार्याज्ञान-निवृत्त्युपलक्षितम् परिपूर्णमात्मतत्त्वमेव परमपुरुषार्थरूपं सिद्धयति।

का सर्वत्र उत्प्रेष्य दिया गया है, न कि तन्व्यकार के व्यक्तिगत नाम का।^१ तयोदश-शती के आनन्दज्ञान ने इन तन्व्यकार (आनन्द्यात्म तन्व्यकरण के 'मुण्डक' पृ० ३२, केन पृ० २३) उत्प्रेष्य दिया है - यह माना हीत होगा कि तन्व्यकार द्वादश शती के उत्तरार्ध काल में विद्यमान थे। वे 'वेदान्तकौमुदी' के रचयिता रामाद्वय ने तो निश्चित ही पूर्वर्णी होंगे। रामाद्वय ने केवल 'प्रकटार्थ' का उल्लेख ही करते हैं अपितु अपने कई प्रत्ययों में इन तन्व्यकार तर्कों में भी बहुत प्रभावित हुए हैं।^२ प्रकटार्थ-कार का मत है कि मुद्रा चैतन्य के मोग में माया (चिन्मात्रमन्विनी) समस्त भूत-प्रकृति की जन्मदात्री होती है। शूर चैतन्य (चिन्मात्र) के माया में प्रतिबिम्ब के द्वारा ईश्वर की उत्पत्ति होती है और उनके परिणामस्वरूप काला ब्रह्म की उत्पत्ति होती है, तथा उन ब्रह्म के अनन्त अवयवों में चिन्मात्र के प्रतिबिम्ब द्वारा ही माया की आवरण एवं नजन क्रियाओं के कारण अनन्त जीवात्माओं का उदय होता है। 'माया' अथवा 'अज्ञान' एक गमन न होकर हीन वैश्व ही एक नावात्मक उपादान कारण है जैसे कि मिट्टी घट का कारण है (अज्ञाननाभाव उपादानत्वात् मृदत्), परन्तु माया के आवरणत्व (आवरणत्वात्) एवं मत्त्व ज्ञान के द्वारा नश्वर होने के कारण (प्रकाश हेयत्वात्) उनमें उनके विद्यमान रूप में जाना नहीं जा सकता, तथापि उसे समस्त भ्रमा का आवात्मक कारण भी माना जा सकता है।^३ सुविदित वेदान्ती पक्ष 'स्वप्नमात्र' की परिभाषा प्रकटार्थ में इस प्रकार की गई है स्वयं अपने सविद् के ज्ञान बिना प्रकाश (स्वमविन्नैरपेक्षया स्फुरणम्)। आत्मा को स्वप्नकाश मानना होगा, क्योंकि ऐसी परिस्थिति के अभाव में आत्मा का प्रकाश अगम्य होगा।^४ तत्पक्षान् 'प्रकटार्थ' कार कुमारिल के मत की ज्ञान के विषयीपरक एवं सविद् विज्ञेय होने के कारण अनुमानगम्य होने के कारण आलोचना करते हैं तथा ज्ञान को विषयी में समवायी रूप में विद्यमान विषय का प्रकाश मानने वाले न्याय

^१ ग्रन्थ के अन्त में पुष्टिका निम्न है—

जात्वापि यम्य बहुकालमन्वितनेन, ग्राह्यानुमलमनया परितापि चेत
तस्योपतापहृणात्र मयेह भाष्ये, प्राग्भूते विवरण प्रकटार्थमेतत्।
पाडुलिपि सं० १३८, ३७ राजकीय पाडुलिपि पुस्तकालय, मद्रास।

^२ वेदान्त कौमुदी पाडुलिपि की रूपान्तरित प्रतिनिधि—पृ० ६६।

^३ आवरणत्वाप्रज्ञानहेयत्वाद्वा तमोवत्स्वरूपेण प्रमाणयोग्यत्वेप्ताभावव्यावृत्ति-भ्रमका-रणत्वादिवर्मविनिष्टस्य प्रामाण्यं त्वं न विरुध्यते।

पाडुलिपि—पृ० १२।

^४ आत्मा स्वप्नकाशमतीत्यथाऽनुपपद्यमानत्वे नति, प्रकाशमानत्वाच्च य एव न स एव यथा कुम्भ ॥ प्रकटार्थ पाडुलिपि।

वैशेषिक एवं प्रभाकर मतों की, (आत्मसमवायी विषयप्रकाशो ज्ञानम्) और ज्ञान को आत्मा की प्रवृत्तिविशेष मानने वाले भास्कर मत की आलोचना भी करके अन्न में यह मत व्यक्त करते हैं कि मन प्रकाशस्वभावी सत्त्वगुणप्रधान द्रव्य है और यही मन नैतिक भाग्य से युक्त होकर (अदृष्टादिसहकृतम्) उस पद की प्राप्ति करता है जहाँ विषय प्रकाश की एक लम्बी किरण के सदृश स्थित रहते हैं तथा उसके सन्निकर्ष में आते हैं तथा तब उसके परिणामस्वरूप चिन्मात्र के विषय पर प्रतिबिम्बित होने के कारण उनका ज्ञान होता है। इस प्रकार परिभाषित प्रत्यक्षज्ञान एक मानस परिणाम है जो किसी विषय का प्रकाश नहीं हो सकता (मन परिणाम सविद् व्यञ्जको ज्ञानम्),^१ तथापि अनुमान में मन का परिणाम विषयो के साथ वास्तविक सस्पृशं बिना ही होता है, अतः कोई विषय प्रकाशक स्फुरण नहीं होता, क्योंकि उसमें मन के हेतु अथवा लिंग के प्रत्यक्ष ससर्ग में होने के कारण अनुमेय विषय के साथ मन के सन्निकर्ष का बाध होता है। यहाँ कोई ऐसा व्यापार नहीं होता जिसके द्वारा विषय ज्ञान अपरोक्ष रूपेण प्रकाशित हो सके, अपितु मन का ऐसा परिणाम होता है कि विषय सबधी सविद् के उदय में बाधा न हो।^२ 'प्रकटार्थ' कार ईश्वर और जीव की उपाधियों के रूप में माया और अज्ञान में अन्तर मानते हैं।

विमुक्तात्मा (१२०० ई० प०)

अव्ययात्मा भगवत्पूज्यपाद के शिष्य विमुक्तात्मा ने अपना 'इष्ट सिद्धि' ग्रन्थ सभरत त्रयोदश शताब्दी के प्राथमिक वर्षों के पश्चात् नहीं लिखा। चदतुर्दश शताब्दिकालीन मधुसूदन द्वारा अपने 'अद्वैत-सिद्धि' एवं रामाद्वय द्वारा अपने 'वेदान्त-कौमुदी' में उनको उद्धृत किया गया है। उस पर चित्सुख के आचार्य ज्ञानोत्तम ने टीका लिखी है और उस टीका का नाम 'इष्टसिद्धिव्याख्या' अथवा 'इष्टसिद्धिविवरण' है। अन्यत्र वर्णित हेतुओं के कारण ज्ञानोत्तम का काल त्रयोदश शताब्दी के उत्तरार्ध के पश्चात् नहीं माना जा सकता। विमुक्तात्मा ने 'प्रमाणवृत्तिनिर्णय' नामक अन्य

^१ पाडुलिपि, पृ० ५४।

^२ उपलब्ध सम्बन्धार्था कारेण परिणत मनोऽन्वावमासव्यावृत्तिमात्रफलम् न तु सविद् व्यजकम्, लिंगादिस विद्वयवधानप्रतिबन्धात्।

यह सुगमता से देखा जा सकता है कि किस प्रकार धर्मराजाध्वरीन्द्र ने अपने पूर्वाचार्यों द्वारा निर्मित इन तथा अन्य सामग्रियों से प्रत्यक्ष तथा अनुमान के अपने वेदान्त सिद्धान्त को विषद किया।

ग्रन्थ भी लिखा जिसका वे अपने 'इष्टसिद्धि' (पाडु-पृ० ७२) में उल्लेख करते हैं। यह ग्रन्थ अभी तक प्रकाशित नहीं हुआ है। वर्तमान लेखक को अद्यार पुस्तकालय में उपलब्ध इसकी पाडुलिपि कोचीन राज्यान्तर्गत नाडुविल भटम् की पाडुलिपि का लिप्यन्तरित रूप है परन्तु यह अनेक भागों में अत्यन्त आशिक ही है, यहाँ तक कि प्रायः चर्चा के अर्थ को सम्यक् रूप में ग्रहण करना अत्यन्त कठिन हो जाता है। ग्रन्थ आठ अध्यायों में विभक्त है और इसका अधिकांश वेदान्त दर्शन एवं अन्य दर्शनों में भ्रमों के विश्लेषण से सम्बद्ध चर्चाओं के लिए प्रयुक्त हुआ है। इस ग्रन्थ को मुण्डन कृत 'ब्रह्मसिद्धि,' सुरेश्वर कृत 'नैष्कर्म्यसिद्धि' विमुक्तात्मा कृत 'इष्ट सिद्धि' तथा मधुसूदन कृत 'अद्वैत सिद्धि' इन चार सिद्धियों में एक माना जाता है। अब तक 'नैष्कर्म्यसिद्धि' तथा 'अद्वैतसिद्धि' ही प्रकाशित हुए हैं। मद्रास में 'ब्रह्म सिद्धि' के शीघ्र ही प्रकाशन की आशा की जाती है। परन्तु अभी तक वर्तमान लेखक को इस महत्वपूर्ण कृति के विषय में किसी प्रयास का ज्ञान नहीं है।

ग्रन्थ का प्रारम्भ लेखक द्वारा की गई वदना की व्याख्या से प्रारम्भ होता है। इसमें वह उस अज्ञ, अवोध्य, आत्मानन्द स्वरूप अनन्त अनुभूति की वेदना करते हैं जो ऐसा पद है जिस पर भ्रान्तिमय जगदावभास चित्रित है। अतः वह शुद्ध अनुभूति के रूप में परमतत्त्व के स्वभाव के विषय में चर्चा प्रारम्भ करते हैं। शुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त कुछ भी अनादि तथा नित्य नहीं हो सकता। परमाणुओं को प्रायः अनादि माना जाता है, परन्तु उनके वर्णन एवं इन्द्रिय गुण होने के कारण वे प्रकृति के अन्य विषयों के सदृश ही हैं, तथा उनके अवयव भी हैं क्योंकि उनके अभाव में परमाणुओं का संयोग असंभव होगा। केवल वही अविभाज्य हो सकता है जो निरवयव एवं अनादि हो, और केवल अनुभूति ही को ऐसा कहा जा सकता है। अनुभूति और अन्य विषयों में यह भेद है कि जबकि विषयों का 'यह' अथवा 'विषय' कह कर वर्णन किया जा सकता है, वहाँ अनुभूति स्पष्टतः ऐसी नहीं है। परन्तु, यद्यपि यह भेद सामान्यतः स्वीकृत है, तथापि तत्त्व-विवेचन सम्बन्धी तर्क यह प्रदर्शित करते हैं कि दोनों आम्पन्तर दृष्टि से भिन्न नहीं हैं। तार्किक-दृष्टि से प्रत्यक्ष कर्ता तत्त्व (दृक्) और प्रत्यक्ष (दृश्य) में कोई भेद नहीं हो सकता, क्योंकि दृक् अप्रत्यक्ष है (अदृश्यत्वात्)। दृश्य और अदृश्य के मध्य किसी-भेद को ग्रहण नहीं किया जा सकता क्योंकि समस्त भेद दो ज्ञात तत्वों का वर्णन करता है परन्तु यह तक किया जा सकता है कि यद्यपि दृक् का ज्ञान नहीं होता तथापि यह स्वप्रकाश है और इसीलिए भेद का भाव प्रकट होना आवश्यक है। इस आपत्ति के उत्तर के लिए भेद के स्वरूप के विषय में विचार विमर्श अनावश्यक है। यदि भेद भिन्न तत्वों के स्वभाव का होता तो भेद तत्वों के सदृश पर आश्रित नहीं होता (न स्वस्वरूपदृष्टि प्रयोगपेक्षा)। अतः भेद तो भिन्न तत्व के स्वरूप से भिन्न तथा पृथक् ज्ञान-प्रक्रिया, यथा रूप रसादि, के द्वारा प्राप्त

अभिव्यक्ति हो जाती है ।^१ ऐसे प्रत्यक्ष अनुभवव्याघात के उपरान्त भी दृक् एव दृश्य की अभिन्ता को स्वीकार करने का साहस नहीं किया जा सकता । युगपत् दृष्टि के कारण दृक् और दृश्य की अभिन्नता के न्याय को सत्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि प्रथमतः दृक् एक ज्ञात विषय नहीं है और दृश्य कभी स्वप्रकाश नहीं, द्वितीयतः, दृक् सदा स्वप्रकाशी है, परन्तु दृश्य नहीं है, तृतीयतः यद्यपि दृक् के अभाव में 'दृश्य' प्रकाशित नहीं हो सकता तथापि दृक् सदा स्वयं प्रकाश है, अतः सीधे रूप में दृक् और दृश्य में सहभावित्व नहीं है । जब सविद् में एक दृश्य विषय 'क' प्रकाशित होता तो अन्य विषय 'ख', 'ग', 'घ' आदि प्रकाशित नहीं होते और दृश्य 'ख' के प्रकाशित होने पर 'क' प्रकाशित नहीं होता, अपितु सवित् सदा स्वप्रकाश रहता है, अतः किसी सवित् को किसी विशिष्ट विषयपरक भाव से सदा उपाधियुक्त नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस अवस्था में वह भाव भी सदा स्वप्रकाशित हो जायगा ।^२ इसके अतिरिक्त प्रत्येक विशिष्ट भान (यथा 'नील' का भान) क्षणिक है एव स्वप्रकाश है, और इस हेतु किसी अन्य भान का विषय नहीं हो सकता, और यदि कोई विशिष्ट भान किसी अन्य भान का विषय होता, तो यह भान न होकर घट, पुस्तकादिवत् विषय मात्र होता । अतः विषय एव उसके भान में अन्तर्भूत भेद है और इस हेतु सविद् रूप में दृक् को दृश्य से अभिन्न नहीं माना जा सकता ।^३ यह पहले ही प्रदर्शित किया जा चुका है कि दृक् और दृश्य को भिन्न नहीं माना जा सकता, और अब यह प्रदर्शित किया गया है कि उनको अभिन्न भी नहीं माना जा सकता । एक अन्य विकल्प यह है कि वे भिन्न और अभिन्न दोनों हो सकते हैं (जोकिभास्कर तथा रामानुज, तथा अन्यो का भेदाभेद मत हैं) और विमुक्तात्मा इस विकल्प के भी असम्भव होने तथा दृक् एव दृश्य के भिन्न तथा अभिन्न दोनों ही न हो सकने को प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं । भेदाभेद मत के मानने वाले शायद यह कहें कि यद्यपि दृक् एव दृश्य को अपनी वर्तमान अवस्था में अभिन्न नहीं माना जा सकता है । इसके प्रत्युत्तर में यह कहा जा सकता है कि यदि

^१ अभेदे सहमानायोगाद् द्वयोर्हि सहभान न एकस्यैव न हि दृशैव दृक्सहभातीति भवताप्युच्यते नापि दृश्येणैव दृश्य सह भातीति किन्तु दृग्दृश्ययो सहमानमुच्यते, अतस्तयोर्भेदो भात्येव ।

—पाडु०, पृ० २५ ।

^२ किं विद्युद्विशेषितता नाम सविद स्वरूपमुत सवेद्यस्य, यदि सविद सापि भात्येव सविद्भानात्सवेद्यस्वरूपं चेत्तदा भानान्न सविदो भानम् ।

—पाडु०, पृ० २७ ।

^३ असवेद्यैव सवित् सवेद्य चासविदेव, अतः सवेद्यस्य घटसुखादे सविदश्चाभेदगन्तोऽपि न प्रमाणवान् ।

—वही, पृ० ३१ ।

न्याय सगत बताया जा सकता है ।^१ जो प्रतीति न तो वस्तु हो और न अवस्तु ही, उसके उदाहरण के रूप में स्वप्रतीतियों का उल्लेख किया जा सकता है, जिनको इस कारण से अयथाार्थ नहीं माना जा सकता कि वे न तो वस्तुस्वभावी है और न अवस्तु-स्वभावी ही, अपितु इसलिए कि व्यावहारिक अनुभव में उनका व्याघात होता है । जिस प्रकार कोई पट अपने पर चित्रित चित्र का न तो उपादान होता है और न चित्र का घटक ही, और जिस प्रकार चित्र को पट का विकार नहीं माना जा सकता, जैसेकि घट मिट्टी का विकार है, अथवा गुण का विकार नहीं माना जा सकता यथा पके आम की लालिमा को माना जाता है, तथा जिस प्रकार पट चित्र से पहले भी था एवं जिस प्रकार चित्र के धो दिए जाने पर भी पट विद्यमान रहेगा जबकि पट के अभाव में चित्र नहीं रह सकेगा, ठीक उसी प्रकार चिदात्मा भी इस जगत्प्रपञ्च से सबद्ध है जो चिदात्मा पर माया का चित्रमात्र है ।^२

माया भाव एवं अभव दोनो से भिन्न रूप में नहीं अपितु भाव एवं अभव के धर्मों से युक्त के रूप में अकथ्य एवं अनिवर्चनीय है । अतः इसे अविद्या-शक्ति माना जाता है जो प्रत्यक्ष के समस्त विषयों का उपादान कारण है, तथा इसे अन्यथा जब तत्त्व कहा जाता है (सर्वजडोपादानभूत) । परन्तु वासो से उत्पन्न अग्नि जिस प्रकार स्वयं वासो के मूल तक का दहन कर देती है उसी प्रकार अविद्या और उसकी प्रक्रिया का परिणाम ब्रह्म ज्ञान स्वयं उस अविद्या का नाश कर देता है जिससे वह उत्पन्न हुआ था तथा उसकी प्रक्रिया एवं अन्ततः वह स्वयं निरस्त होकर ब्रह्म को स्वयं अपने प्रकाश में प्रकाशित होने देता है ।^३ जिस प्रकार कूप खनन का अर्थ सर्वव्यापी आकाश की अवरोधक मिट्टी का हटाना है उसी प्रकार अज्ञान अथवा अविद्या के प्रक्रियामात्र प्रमाण का कार्य स्वप्रकाश सविद् के प्रकाश को आवृत करने वाले अवरोध का हटाना है । अतः प्रमाणों का कार्य स्वप्रकाश सविद् की अभिव्यक्ति नहीं है, वे तो आवरक अज्ञान का निराकरण ही करते हैं ।^४ अतः ब्रह्मज्ञान का भी अर्थ अज्ञान के अन्तिम अवशेषों को दूर करना है, जिसके पश्चात् अज्ञान का अन्तिम चिह्न होने के कारण प्रत्ययात्मक ज्ञान के रूप में स्वयं ब्रह्मज्ञान भी विरत हो जाता है । अज्ञान का यह विराम स्वयं

^१ प्रपञ्चस्य वस्तुत्वाभावाच्चाद्वैतहानि अवस्तुत्वाभावाच्च प्रत्यक्षाद्यप्रामाण्यमुप्युक्तदोषा-
भावात् ।

—पाडु०, पृ० ६४ ।

^२ यथा चित्रस्य भित्तिः साक्षात् नोपादानं नापिसहजं चित्रं तस्या नाप्यवस्थान्तरं
मृदिव घटादि नापि गुणान्तरागम आभ्रस्येव रक्ततादि न चास्या जन्मादिश्चि-
न्नात्प्रागूर्ध्वं च भावात्, यद्यपि भित्तिं विना चित्रं न भाति तथापि न सा चित्रं विना
भाति इत्येवमाद्यनुभूतिभित्तिगच्चित्रयोर्योज्यम् ।

—पाडु० पृ० ७३ ।

^३ वही, पृ० १३७ ।

^४ वही, पृ० १४३ ।

रामाद्वय (१३०० ई० प०)

अध्यात्म के जिन ग्रन्थों में चार सदाचारों का 'वेदान्त-कौमुदी' नामक एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा। उसमें उन्होंने ग्रन्थमूल के प्रथम चार विषयों पर ज्ञान-भाष्य की विषय वस्तु का विवेचन करते हुए कई वैराग्यी समस्याओं का ज्ञान-विश्लेषण वगैरे विवेचन किया है। यह ग्रन्थ यद्यपि अद्यावधि प्रकाशित नहीं हुआ है, परन्तु राजकीय आर्य पाठालीपि पुस्तकालय, मद्रास में इसकी एक पाठालीपि मौजूद है। ग्रन्थ की कृपा में वर्तमान लेखक को इस पाठालीपि का प्रयोग करने का अवसर मिला। रामाद्वय ने 'वेदान्त-कौमुदी' पर 'वेदान्त-कौमुदी व्याख्यान' नामक भाष्य भी लिखा है। इसके प्रथम अध्याय की एक पाठालीपि वर्तमान लेखक को बलकृष्ण एशियाटिक सोसायटी के पुस्तकालय में उपलब्ध हुई। इस ग्रन्थ की अद्यावधिज्ञात सन्तान केवल ये ही पाठालीपियाँ हैं। 'वेदान्त-कौमुदीव्याख्यान' की प्रतिलिपि करने की तिथि प्रतिलिपिकार शेषनृसिंह ने १५१२ ई० प० दी है। परन्तु यह सुनिश्चित है कि ग्रन्थ रचना पन्द्रहवीं शताब्दी के बाद नहीं हुई होगी। अपनी चर्चाओं में रामाद्वय कई प्रमुख न्याय एवं वेदान्त लेखकों का उल्लेख करते हैं जिनमें से एक भी अष्टादश शताब्दी से परकालीन नहीं है। वर्तमान लेखक ने 'इष्टसिद्धि' के विमुक्तात्मा के काल अष्टादश शती का पूर्वार्द्ध निश्चित किया है, परन्तु रामाद्वय उनका भाष्य रूप से उल्लेख करते हैं, मानो कि उनके विचार अधिकतर विमुक्तात्मा द्वारा निर्दिष्ट हों, वे अपने 'वेदान्त-कौमुदीव्याख्यान' (पाठालीपि पृ० १४) में जनार्दन का उल्लेख करते हैं। जनार्दन

आनन्दज्ञान का गृहस्थ नाम था, परन्तु जनार्दन का काल मध्य त्रयोदश शताब्दी है, अतः यह सम्भव प्रतीत होता है कि रामाद्वय का काल चतुर्दश शताब्दी का पूर्वार्ध हो।

प्रत्यक्ष एवं अनुमान के वेदान्ती सिद्धान्तों के प्रतिपादन में रामाद्वय 'प्रकटार्थ' कार के विचारों से अत्यधिक प्रभावित प्रतीत होते हैं, क्योंकि वे इस सन्दर्भ में उनके नाम का उल्लेख न करके भी किञ्चित् विषय रूप में उनकी पदावलि की पुनरावृत्ति करते हैं।^१ जिस प्रकार निर्मल आकाश में घाच्छन्न होकर नाना रूपों को ग्रहण कर लेता है उसी प्रकार शुद्ध चैतन्य, अनिर्वचनीय अविद्या से आवृत होकर विविध अवच्छिन्न रूपों में प्रकट होता है। यही सविद् सर्वज्ञात विषयो का तात्त्विक आधार है। जिस प्रकार उपाधिरूप ईश्वर के अभाव में अग्नि-स्फुलिंग की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती, उसी प्रकार समस्त विषयो का आधार भूत तत्त्व शुद्ध सविद् अपने कार्य के सहयोग के लिए उचित अवस्थाओं के अभाव में उन विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता।^२ ऐसी उपाधि शुद्ध सत्त्वात्मक मनस् में विद्यमान है, इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष के अवसर पर यह मनस् अदृष्ट से क्षुब्ध होकर (अहण्टादिभुवम्) स्वयं अर्थ तक पहुँचने वाली ज्योति के रूप में स्वयं को परिणत कर देता है।^३ शुद्ध

^१ देखिए वेदान्तकौमुदी, पाडुलिपि की लिप्यन्तर प्रतिलिपि-पृ० ३६ तथा ४७।

^२ यहाँ रामाद्वय ब्रह्मसूत्र के अनुमानत १३१६ पर शाकर-भाष्य के दहराधिकरण का उल्लेख करते हैं, जिसमें शाकर जीवात्मा एवं ब्रह्म के कल्पित अन्तर का उल्लेख करते हैं। उसमें शाकर का कथन है कि उनके भाष्य का उद्देश्य उन उपनिषद् एवं उपनिषद्-इतर मतों का नियमन है जिनके अनुसार जीवात्मा सत्य है (अपरे तु वादिनः पारमार्थिकमेव जीव रूपमिति मन्यन्ते अस्मदीयाश्चकेचित्)। इस प्रकार का मत आत्मा को ऐसे परमतत्त्व के रूप में सम्यक् प्रकार से ग्रहण करने में बाधक है जोकि अविद्या के कारण जीवात्मा के रूप में अपने आपको अभिव्यक्त करता है, तथा उस आवरण के दूर हो जाने पर ठीक वैसे ही यथार्थ ज्ञान होने पर अपने यथार्थ स्वरूप में परमेश्वर के रूप में प्रकाशित होता है जैसेकि भ्रान्तिमान सर्प अपने आपको रज्जु के टुकड़े के रूप में प्रदर्शित करता है। नित्य, अविकारी एवं घाता चैतन्य, परमेश्वर एकमेव तत्त्व है जो अविद्या के कारण चैतालिक के समान अनेक रूपों में प्रकट होता है। इसके अतिरिक्त अन्य कोई चैतन्य नहीं है (एक एव परमेश्वर कूटस्थनित्यो विज्ञानघातुरविद्या मायया माया-विवदनेकधा विभाव्यते नान्यो विज्ञानघातुरस्ति)।

^३ यह उद्धरण प्रकटार्थ में सीधा उद्धृत प्रतीत होता है, जैसाकि उनके शाब्दिक सम्बन्ध से अनुमान किया जा सकता है। परन्तु यह अधिक संभव है कि वेदान्त-कौमुदी व प्रकटार्थ दोनों ने इसको पचपादिका-विवरण से लिया हो।

चैतन्य अन्तःकरण में उपाधिगुण समता धारिणीय होकर (अन्तःकरणान्वितं चैतन्यम्) इस प्रकार की प्रतिपत्ति प्रतीति के धारण के द्वारा होता है (यद्यपि जीवात्मा के रूप में अन्तरी धारिणीय सात्त्विकता में इस प्रतीति में स्वयं अपने द्वारा निर्माण विधा) तथा उसी प्रतिपत्ति द्वारा उसके अभिव्यक्ति में समाया हुआ विषय भी प्रकाशित हो जाता है। जिसमें एव विषय को भी धारिणीयता की वृत्ति में प्रतिष्ठित होकर एक ही प्रत्यय समता 'मुने, मत् विषय निर्दिष्ट इत्यादि' गम्यमान हो जाते हैं (उत्तरेणमननगताञ्च तदानीन्त्यतः तान्यस्यापि एकाग्रोऽन्तः विदितमिति सश्लेषप्रत्ययः), तथा उसके अन्य मार्ग के रूप में, अन्तःकरण अन्तःकरण में अन्तःकरण एव प्रमा की प्रति के रूप में परिणत होकर प्रमाता के रूप में प्रतीत होता है (वृत्तिलक्षणप्रमाश्रयान्तं मरणापरिणामान्नहन्मतेत्यपि व्यपदिश्यते)।^१ जिसमें भी अभिव्यक्ति होने पर एक नवीन स्थिति को उत्पन्न करने के और इस प्रकार विषय रूप में जाना जाता है (तमंकारकानिश्चयान् च नृत्तद्वारा मन्त्रा एव व्यापदेनमाक्)। तत्त्वतः, आधारभूत चैतन्य ही अन्तःकरण के वृत्ति परिणाम की अभिव्यक्ति करता है परन्तु तत्त्व लोह में अन्ति एव लोह के समान चैतन्य और अन्तःकरण के एव का अध्यास होने के कारण चैतन्य का भी अन्तःकरण के वृत्तिपरिणाम के माध्यम से प्रकाश दिया जाता है। तथा, जिसमें पर वृत्ति का अध्यास होने के कारण वृत्ति की अभिव्यक्ति द्वारा यह विषय को भी अभिव्यक्ति करता है, अन्तःकरण के रूप में विषयपरक प्रकाश से अतिरिक्त विषय के प्रकाशन का एव विषयपरक तत्त्व भी है (एव वृत्तिव्ययकमपि तत्प्रायः पिण्डन्यायेन तदेकताभिवाप्त्य वृत्तिरूपविषय प्राकट्यात्मना सम्पद्यते)।^२ रामाद्वय के अनुसार प्रत्यक्ष में ज्ञान-प्रक्रिया के कारणों का इस प्रकार वर्णन किया जा सकता है। इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष में अदृष्ट अन्तःकरण को बुद्ध करने का अवसर प्राप्त करता है तथा उसके परिणामस्वरूप अन्तःकरण वृत्तिसंज्ञक एक विशिष्ट अवस्था में परिणत हो जाता है। अन्तःकरण के मूल में स्थित शुद्ध चैतन्य मानो मालिन एव आवृत अवस्था में स्थित था, तथा अन्तःकरण के वृत्ति में परिणत होते ही चैतन्य उज्ज्वल होकर अपने आवरण आवरण को क्षण भर के लिए भेद डालता है। अतः वृत्ति मूलगत चैतन्य को और अधिक आवृत नहीं रह पाती, अपितु जिस विषय पर वृत्ति का अध्यास है उस विषय पर वह चैतन्य के प्रकाश के पारदर्शक वाहक का कार्य करती है और उसके परिणामस्वरूप विषय की विषयपरक अभिव्यक्ति होती है जो वृत्ति की परिणति के प्रथम क्षण में चैतन्य की उज्ज्वलता से पृथक् होती है। अब, चैतन्य की विषयपरक उज्ज्वलता एव विषय के विषयपरक प्रकाश का वृत्ति द्वारा सश्लेष होने के कारण इन दोनों का सश्लेष हो जाता है

^१ वेदान्तकौमुदी—पाडुलिपि की लिप्यन्तरित प्रतिलिपि—पृ० ३६।

^२ वेदान्तकौमुदी, पाडुलिपि की लिप्यन्तरित प्रतिलिपि—पृ० २८

(संश्लेष प्रत्यय) । तथा उसका परिणाम होता है, यह ज्ञान 'यह विषय मुझे विदित है', इस ज्ञान के कारण वृत्ति में परिणत अहंकार द्वारा अवच्छिन्न मूलगत चैतन्य के रूप में ज्ञाता एवं विषयपरक रूप से प्रकाशित ज्ञेय का भेद करना सम्भव है । वेदान्त परिभाषा में प्रमातृ-चैतन्य (अन्तःकरण का उपाधियुक्त चैतन्य), प्रमाण-चैतन्य (अन्तःकरण की वृत्ति की उपाधि से युक्त वही चैतन्य) तथा विषय-चैतन्य (विषय की उपाधि से युक्त वही चैतन्य) इन तीन चैतन्यों का अवलोकन करते हैं । इसके अनुसार प्रत्यक्ष के धर्म का निरूपण ज्ञान के दृष्टिकोण (ज्ञानगतप्रत्यक्षत्व) से अथवा विषय के दृष्टिकोण से किया जा सकता है, दोनों को एक ही प्रत्यक्ष-प्रकाशन के दो भिन्न-भिन्न चरण, ज्ञानपरक एवं विषयपरक, मानना चाहिए । ज्ञान के दृष्टिकोण से प्रत्यक्ष की परिभाषा विषय पर वृत्ति के देशीय अव्यास के कारण प्रमाण-चैतन्य से विषय-चैतन्य के अभेद के रूप में की गई है । विषय के दृष्टिकोण से प्रत्यक्ष (विषयगतप्रत्यक्षत्व) की परिभाषा अन्तःकरण द्वारा उपाधियुक्त प्रमाण-चैतन्य अथवा द्रष्टा से विषय के अभेद के रूप में की गई है । यह वाद वाला दृष्टिकोण अर्थात् अन्तःकरण द्वारा अवच्छिन्न चैतन्य से विषय के अभेद होने की परिभाषा (घटादेरन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्याभेदः) इस गम्भीर आपत्ति का विषय है कि तत्त्वतः अभेद विषय (अन्तःकरण द्वारा उपाधियुक्त चैतन्य-अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य) से न होकर ज्ञान (प्रमाण-चैतन्य अथवा वृत्ति-चैतन्य) से है, क्योंकि ज्ञान अथवा वृत्ति द्रष्टा एवं विषय के मध्य आ जाते हैं तथा विषय का वृत्ति के साथ अपरोक्ष सम्पर्क होता है न कि द्रष्टा (अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य) के साथ । इसका ऐसा होना रामकृष्णाध्वरी के पुत्र धर्मराजाध्वरीन्द्र ने भी वेदान्त परिभाषा पर अपनी टीका 'शिखामणि' में स्वीकार किया है ।^१ परन्तु वह यह प्रदर्शित करके धर्मराजाध्वरीन्द्र को न्याय सगत बताने का प्रयत्न करते हैं कि धर्मराजाध्वरीन्द्र अभेद के रूप में विषयगतप्रत्यक्षत्व की परिभाषा विषयी से विषय के अभेद के रूप में करने को विवश थे क्योंकि इस दृष्टिकोण को प्रकाशात्मा कृत 'विवरण' एवं वेदान्त के अन्य परम्परागत ग्रन्थों में भी अपनाया गया था ।^२ तथापि यह एक त्रुटि प्रतीत होती है क्योंकि विवरण के जिस उद्धरण का यहाँ उल्लेख है उसमें एक विलकुल भिन्न दृष्टिकोण का ही प्रतिपादन किया गया है ।^३ उसमें यह कहा गया है कि

^१ यद्वा योग्यत्वेमति विषयचैतन्याभिन्नप्रमाणचैतन्यविषयत्वं घटादेर्विषयस्य प्रत्यक्षत्वं तथापि विषयस्यापरोक्षत्वं सविदभेदादिति विवरणं तत्र तत्र च नाम्नादादिकं प्रमात्रभेदस्यैव विषयप्रत्यक्षलक्षणानाभिधानादेवमुक्तम्-वेदान्त परिभाषा पर दिव्या-मणि टीका
—पृ० १५ मुम्बई १८९१, चैकटेन्बर प्रेम ।

^२ वही ।

^३ तस्मादव्यवधानेन नविदुःप्राधितया परोक्षता विषयस्य—पञ्चपादिना विवरण—

विषय का प्रत्यक्षत्व सवेदन अवस्था अथवा सविद् को प्रत्यक्ष एव अपरोक्ष रूप से विशेषित करने में है।^१ अन्य पारम्परिक वेदान्ती व्याख्याकारों का धर्मराजाध्वरीन्द्र के मत से पूर्णतः असहमत होना रामाद्वय द्वारा दिए गए प्रत्यक्षप्रक्रिया के विश्लेषण के विवरण से भी स्पष्ट हो जाता है। जैसा कि अभी प्रदर्शित किया जा चुका है, रामाद्वय का कथन है कि इसी प्रकाशित ज्ञान-प्रक्रिया अथवा वृत्ति के विषयी और विषय दो ध्रुव हैं, तथा इसी हेतु वह विषयी और विषय का 'यह मुझे विदित है', इस विधेय-विधेयक रूपी मानसिक ध्रुवस्था में एकीकरण करती है। इस प्रकार विषय वृत्ति द्वारा प्रकाशित होकर विषय का विषयी के साथ नहीं, अपितु वृत्ति के साथ, अपरोक्ष रूप से एकीकरण होता है। धर्मराजाध्वरीन्द्र स्वयं अपनी व्याख्या के विरुद्ध आपत्ति करते हैं कि यह कहा जा सकता है कि यदि प्रत्यक्ष के विषयी विषय अभेद होता तो विषय, यथा पुस्तक, के प्रत्यक्ष में यह अनुभव किया जाता कि 'मैं पुस्तक हूँ' न कि 'मैं पुस्तक का प्रत्यक्ष करता हूँ'। इस प्रकार की आपत्ति के उत्तर में वे कहते हैं कि प्रत्यक्ष-प्रक्रिया में अभेद केवल विषय के मूलगत चैतन्य एव द्रष्टा के मूलगत चैतन्य के मध्य होता है, और निरपेक्ष होने के कारण इस अभेद का यह आशय नहीं कि 'मैं पुस्तक हूँ' के साथ में फलित होने वाले ऐक्य-संबन्ध की पुष्टि होती है।^२ निस्सन्देह ऐसा होता है, परन्तु उठाई गई आपत्ति का यह शायद ही उत्तर हो सकता है। यह सत्य है कि विषयी और विषय दोनों ही भेदरहित बुद्ध चैतन्य पर अविद्या का अध्यास मात्र ही हैं, परन्तु इससे विषयी-विषय अनुभूतिमय जटिल जगत् के नानाविध अनुभवों की शायद ही व्याख्या हो सके। 'पचपादिकाविवरण' में प्रतिपादित प्रत्यक्ष के वेदान्ती दृष्टिकोण का बौद्ध विज्ञानवाद से इस बात में भेद है कि बौद्ध विषयों को विज्ञान से भिन्न कोई स्वतन्त्र स्थिति नहीं प्रदान करते हैं, जबकि वेदान्त बाह्य जगत् के प्रत्यक्ष में विषयों की स्वतन्त्र अभिव्यक्ति को स्वीकार करता है।^३ अतः दृश्य विज्ञान एव विषय में अन्तर है, परन्तु उनमें एक अपरोक्ष एव प्रत्यक्ष सम्बन्ध भी है, और विज्ञप्ति के साथ इस अपरोक्ष सम्बन्ध में ही विषय की सविद् उपाधिता है। (अव्यवधानेन सविदुपाधिता अपरोक्षता विषयस्य-विवरण, पृ० ५०)। प्रत्यक्ष में विषय का प्रकाश केवल सविद् के विषय के रूप में ही होता है, जबकि सविद् एव विषयी स्वयं का अपरोक्ष रूप से न कि अन्य किसी अनुमान

^१ यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि 'सविद्' का अर्थ ज्ञानोत्पादक विज्ञान अथवा इन्द्रिय समूह ज्ञान है न कि प्रमाता (अन्तःकरणवच्छिन्न चैतन्य) जैसा कि शिखामणि-कार का कथन है। अतः तत्त्वदीपन भाष्य में अखण्डानन्द सविद् शब्द की व्याख्या इस प्रकार करते हैं सविच्छब्देन इन्द्रियसम्प्रयोगजज्ञानस्य तत्वात्।

—तत्त्वदीपन पृ० १६४ बनारस, १९०२।

^२ वेदान्त परिभाषा, पृ० ७६-७७।

^३ न च विज्ञानाभेदादेव आपरोक्षमवभासते बहिष्कृतस्यापि रजतादेरापरोक्ष्यात्।

—पचपादिका विवरण, पृ० ५०।

अथवा अन्तर्ज्ञान के विषय के रूप में प्रकाशन करता है (प्रमेय कर्मत्वेन अपरोक्ष, प्रभातृप्रमिती पुनरपरोक्षे एव केवल न कर्मतया) ।^१

तथापि 'वेदान्त कौमुदी' की मान्यताओं को किसी भी अर्थ में मौलिक नहीं माना जा सकता क्योंकि वे पञ्चपाद कृत 'पञ्चपादिका' तथा प्रकाशात्मा कृत 'पञ्चपादिका विवरण' में वर्णित विषयों की व्याख्या मात्र है। प्रत्यक्ष के सम्पूर्ण सिद्धान्त के विकास का श्रेय 'पञ्चपादिकाविवरण' को दिया जा सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष सिद्धान्त के समस्त सारभूत विषयों का अवलोकन उस कृति में किया जा सकता है। अतः, इसके अनुसार समस्त सासारिक विषय अविद्या से आहत है, जैसे-जैसे विषयों पर अध्यास के कारण अन्तःकरण की अवस्थाओं में परिणति होती है, वैसे-वैसे मूलगत चैतन्य द्वारा वह प्रकाशित होता जाता है, तथा विषयों के साथ देशीय सपर्क के द्वारा ये अन्तःकरण परिणितियों विषयों के आवरण को हटा देती हैं, अतः दो प्रकाशन होते हैं, अन्तःकरण परिणितियों का (जिन्हें 'वेदान्तकौमुदी' एवं 'वेदान्त परिभाषा' में 'वृत्ति' कहा गया है) तथा शुद्ध चैतन्य का, विषय के मूलगत चैतन्य और अन्तःकरण (अर्थात्-विषयों) के मूलगत चैतन्य के ऐक्य होने पर प्रत्यक्षगत द्वैत (यथा 'मैं पुस्तक का प्रत्यक्ष करता हूँ' और 'मैं पुस्तक हूँ' और केवल 'मैं पुस्तक हूँ' रूप की ही तीनों चैतन्यों के ऐक्य से अपेक्षा की जा सकती है) की व्याख्या की आवश्यकता नहीं रहने के प्रश्न के उत्तर में प्रकाशात्मा का कथन है कि अन्तःकरण चैतन्य (विषय) के साथ विषय-चैतन्य का ऐक्य अन्तःकरण की वृत्ति अथवा विकार द्वारा प्रतिपादित होने के कारण, तथा अन्तःकरण का उसकी वृत्ति के साथ ऐक्य होने के कारण, वृत्ति के व्यापार को अन्तःकरण का कारक मानना उचित है, तथा यह अन्तःकरण के मूलगत चैतन्य द्वारा प्रकाशित होता है जिसके परिणाम स्वरूप प्रमाता को प्रत्यक्ष होता है जो विषय के उस प्रकाशन से भिन्न है जो देशीय अध्यास में वृत्ति के व्यापार का लक्ष्य होता है—अतः प्रत्यक्ष में विषयी एवं विषय का भेद, विषयी एवं विषय के सदर्म में वृत्ति के रूप अथवा अवस्था के भेद के कारण होता है।^२ ठीक यही व्याख्या 'वेदान्त कौमुदी' में की गई है और ऊपर यह प्रदर्शित किया जा चुका है कि 'वेदान्त परिभाषा' की व्याख्याएँ उससे अत्यधिक भिन्न हैं तथा यह अधिक सम्भव है कि वे अपूर्ण हैं। वृत्ति द्वारा विशिष्ट विषयी (विशिष्ट अन्तःकरण द्वारा अवच्छिन्न चैतन्य) तथा विशिष्ट विषय (विषयों के सघटक विशिष्ट अविद्या उपादानों से अवच्छिन्न चैतन्य) में उस ऐक्य की स्थापना के कारण इस ऐक्य का परिणाम केवल एक विषयीविशेष एवं एक

^१ पञ्चपादिका, पृ० १७ बनारस, १८६१।

^२ देखिए पञ्चपादिका विवरण पृ० ७०, तथा तत्त्वदीपन, पृ० २५६-२५६, बनारस, १९०२।

विषयविशेष न कि समस्त विषयियो तथा विषयो का प्रकाशन हो सकता है ।^१ इसका इस मत मे विस्तार किया गया है कि अज्ञानावरणो की सख्या अनन्त है तथा प्रत्येक ज्ञानात्मक प्रकाश एक विषय से सम्बद्ध केवल एक अज्ञान का निराकरण करता है ।^२ परन्तु यह भी रामाद्वय का मौलिक योगदान नहीं है क्योंकि इसको भी उनके पूर्वज आनन्दज्ञान ने अपने तर्क संग्रह मे तथा अन्यो ने प्रचलित कर दिया था ।^३ सम्पूर्ण विवेचन का उद्देश्य यह है कि मनस् प्रमाण के अवसर पर मनस् एव प्रमाण दोनो ही प्रमातृ-चैतन्य एव विज्ञप्ति के रूप मे अन्तःस्थित शुद्ध चैतन्य द्वारा उत्तेजित एव प्रकाशित हो जाते हैं, तथा प्रमाण के सयोग से विषय भी न केवल विज्ञप्ति के अवयव के रूप मे अपितु बाह्य जगत् मे मासमान विषयपरक तथ्य के रूप मे प्रकाशित होता है । विषयो का ज्ञान, अतः, प्रमाता के रूप मे न तो आत्मा का गुण मात्र ही है, जैसा नैयायिको का मत है, और न आत्मा का विषय से अपरोक्ष सयोग ही है (सयोग के केवल प्रमाण द्वारा ही होने के कारण), ज्ञान को आत्मा का ऐसा अप्रत्यक्षीकृत स्पन्दन, विकार अथवा परिणाम भी नहीं मानना चाहिए, जिसका अनुमान ज्ञानता से हो सके, जैसा कुमारिल का मत है, और न विषय के प्रकाश को विषयपरक तत्त्व के

१ एतत्प्रमातृचैतन्याभिन्नतयैव अभिव्यक्त तद्विषयचैतन्य न प्रमात्रन्तरचैतन्याभेदेन अभिव्यक्तमतो न सर्वेषामवमास्यत्वम् ।
—पञ्चादिका विवरण, पृ० ७१ ।

२ यावन्ति ज्ञानानि तावन्ति स्वतन्त्राणि परतन्त्राणि वा अज्ञानानि ततो न दोषः ।

—वेदान्त कौमुदी, पाडुलिपि, पृ० ४३ ।

३ सिद्धांत यह है कि अज्ञान आवरण असंख्य हैं, वृत्ति-विषयसयोग होते ही आवरण दूर होकर विषय प्रकाशित हो जाता है, अगले ही क्षण पुन विषय के आवरण अज्ञानावरण होने पर पुनः वृत्ति-विषय सयोग होकर पुन विषयप्रकाश होता है, तथा उस प्रकार जब काल मे प्रत्यक्ष होता रहता है तो आवरण और उनका निवारण अत्यन्त द्रुत क्रम मे होते रहते हैं । इस क्रम की द्रुतता के कारण उसको देख पाना सम्व नही (वृत्ति विज्ञानस्य सावयवत्वाच्च ह्लासदशायां दीपज्वालाया इव तमोजन्तरमोहान्तरमावरितुम् विषय प्रवर्तते ततोऽपि क्रममाण क्षणान्तरे साम-आनुसारेण विज्ञानान्तर विषयावरणमगेनैव स्वकार्यं करोति, तथा सर्वाण्यपि अति शैघ्र्यात् ज्ञानभेददावरणान्तर न लक्ष्यते, वेदान्त कौमुदी, पाडुलिपि, पृ० ४६) वेदान्त कौमुदी का यह मत 'वेदान्त परिभाषा' के इस मत से भिन्न है कि एक ही विषय के निरन्तर प्रत्यक्ष से भिन्न क्रमिक विज्ञान न होकर एक अविकारी निरन्तर वृत्ति होती है न कि विभिन्न अज्ञानो की निवारक विभिन्न वृत्तियाँ (किं च सिद्धान्ते घारावाहिकबुद्धिस्थले न ज्ञानभेदः किन्तु यावद्वष्टस्फुरण तावद् घटाकारात् करणवृत्तिरेकैव न तु नानावृत्ते स्वविरोधिवृत्त्युत्पत्तिपर्यन्त स्थायित्वाभ्युपगमात् ।

—वेदान्त परिभाषा, पृ० २६, २७, बम्बई, १९११ ।

रहित हो ।^१ तथापि द्वितीय श्रवणा रामाद्वय की परिभाषा में दार्ष्टिक भेद मात्र को प्रदर्शित करनी प्रतीत होती है, परन्तु इसका ध्यान दार्ष्टिक भेद में पूरी श्रमिक हो सकता है क्योंकि यद्यपि व्याख्यान का अभाव (परमार्थानुमेय की श्रवणा) तथा मिथ्या प्रस्तुतीकरण का अभाव (रामाद्वय की श्रवणा) का अर्थ एक ही वस्तु हो सकता है, तथापि प्रथम श्रवणा में मत्त की परिभाषा द्वितीय श्रवणा की अपेक्षा अधिक विषयीपरक हो जाती है, यद्यपि प्रस्तुतीकरण का अभाव एक विषयपरक मत्त एवं एक विषयपरक निश्चिन्ता से मंचित है । एक मिश्रित विषयी विषय तो मिथ्या रूप से प्रस्तुत कर सकती है, परन्तु फिर भी विषयी मत्त अथवा मनेका दृष्टावा का व्यक्तिगत जीवन में उसका व्यापार नहीं दृष्टिगोचर हो । मत्त की ऐसी परिभाषा की अपने विषय के मत्त में कोई निश्चिन्ता भीभा नहीं होने के कारण मत्त की यह परिभाषा अत्यन्त मापेक्ष हो जाती है । यदि यह विचार तब मात्र कि विषय पर अन्त करण के विकार (जो दृग्की ज्ञान-प्रतिष्ठा है) के मत्त में देवीय अध्ययन के विषय में वेदान्त द्वारा कथन किया गया है तो मत्त की वेदान्त परिभाषा का यथार्थ होना न कि विषयीपरक अथवा मापेक्ष होना अपेक्षित है । वेदान्त विज्ञानवाद इस बात में सन्तुष्ट है कि विषयी के साथ वे बोधात्मक सम्बन्ध चाहे कितने ही यथार्थ क्यों न हों, तो भी वे अध्ययन एवं प्रतीतिर्या ही है जिनका परम आधार एक अविचार्य चैतन्य है । विषयी को मिथ्या रूप में प्रस्तुत न करने वाले (यथार्थानुमेय) विज्ञान के रूप में की गई रामाद्वय की प्रमा की परिभाषा को सदाय नहीं पाया जा मरा क्योंकि वेदान्त के अनुसार जगत् का समस्त द्वैत अनुभव मिथ्या है, इसका कारण यह है कि यद्यपि अन्न अनुभव ऐसा ही है तो भी समस्त व्यवहारिक आशयों के लिए इसकी एक यथार्थ मत्ता है, तथा रामाद्वय अपने उस दृष्टिकोण को न्याय सगत बताने के लिए 'दृष्ट सिद्धि' का उत्प्रेष करते हैं ।

जहाँ तक दूसरे विषय, अर्थात् प्रमा को सदा पूर्व में अज्ञात से परिचिग कराने (अनधिगत), का प्रश्न है, रामाद्वय निश्चित रूप से ऐसे सुझाव को अस्वीकार करते हैं ।^२ उनका कथन है कि प्रायः ऐसा होता है कि हमें उन वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है, जिनका हमें पहले ही प्रत्यक्ष हो चुका है, और इसी से प्रत्यभिज्ञा संभव होती है, तथा यदि हम उनके प्रमात्व को अस्वीकार करें तो प्रमा रूप में जो विश्वजनीत रूप से स्वीकृत हैं उनमें से बहुतों का हमें त्याग करना होगा । यह भी अगम्य है कि किसी विषय के निरन्तर प्रत्यक्ष में विषय में नवीन गुणों का उदय कैसे संभव है, जिससे कि प्रतिक्षण प्रमा के रूप में चैतन्य की यथार्थता को न्यायोचित बताया जा सके, और न

^१ तत्र स्मृति व्यावृत्तम् प्रमात्वमनधिगतावाधितार्थविषयज्ञानत्वम् ।

—वेदान्त परिभाषा, पृ० २० ।

^२ अज्ञातज्ञापन प्रमाणमिति तदसारम् ।

—वेदान्त कौमुदी, पाडुलिपि, पृ० १८ ।

यह कहा जा सकता है कि ज्ञानेन्द्रिया किसी विषय की प्रमा (जो कुछ क्षण स्थिर रहती है तथा क्षणिक नहीं है) को उत्पन्न करने के पश्चात् नवीन विज्ञान की उत्पत्ति होने तक निष्क्रिय हो जाती हैं। अतः प्रत्यक्ष की आवश्यक अवस्था के रूप में अनधिगम्य तत्त्व के समावेश करने का कोई औचित्य नहीं है। प्रत्यक्ष एवं अनुमान के भेद की ओर ध्यान देते हुए रामाद्वय का कथन है कि अनुमान में अनुमित विषय किसी सामग्री का निर्माण नहीं करता, तथा अनुमित विषय (यथा अग्नि) से अन्तःकरण का कोई प्रत्यक्ष एवं अपरोक्ष सयोग नहीं होता। अनुमान में अन्तःकरण हेतु अथवा लिङ्ग (यथा धूम्र) मात्र के ही संपर्क में होता है और इसके द्वारा (लिङ्गादिवल्लब्धाकारोल्लेखमात्रेण) मन में (यथा, अग्नि की मत्ता के विषय में) एक विज्ञान की उत्पत्ति होती है जिसे अनुमान कहा जाता है।^१

ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य के विषय में धर्मराजाध्वरीन्द्र के समान रामाद्वय दोष के अभाव (दोषाभाव) को स्वतः प्रामाण्य की परिभाषा में सम्मिलित नहीं करते हैं। यह स्मरण ही होगा कि धर्मराजाध्वरीन्द्र ने ज्ञान के प्रामाण्य की परिभाषा किसी विषय के यथागत रूप के धर्म को निर्देशित करने वाले विज्ञान के रूप में की है (तद्वति तत्प्रकारज्ञानत्वम्) जबकि स्वतः प्रामाण्य की परिभाषा मूलगत साक्षी-वैतन्य द्वारा विज्ञान (जिसके प्रामाण्य की पुष्टि की जाती है) के सुनिश्चित प्रकारों के अनुसार तथा किसी दोष के अभाव में विज्ञान की विषयपरक अवस्थाओं के अनुसार इस प्रामाण्य की स्वीकृति के रूप में की है।^२ तथापि रामाद्वय ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य के कुमारिल मत का अति निकट से अनुसरण करते हैं तथा उसकी परिभाषा उससे करते हैं जो उस ज्ञान की यथार्थ सामग्री से उद्भूत होकर अन्य स्रोतों से प्राप्त किसी तत्त्व का अपने में समावेश नहीं करता।^३ किसी दोषों अथवा विकृति कारक तत्वों की विद्यमानता का परकालीन ज्ञान किसी ज्ञान को अप्रामाण्य बना सकता है, परन्तु जब तक ऐसे दोष ज्ञान नहीं हो जाते, तब तक प्रत्येक ज्ञान ऐसे ही कारणों से स्वतः प्रामाण्य है जैसे कारणों को कुमारिल ने माना है, तथा जिनका विवेचन पूर्व ही हो

^१ वेदान्त कौमुदी, पाटुनिधि पृ० ४७, अनुमान के वेदान्ती दृष्टिकोण की प्राचीनतम व्याख्याओं में से एक प्रकटार्थ विवरण में उपलब्ध है, जिसकी वेदान्त कौमुदी प्रायः ऋणी है।

^२ दोषाभावे नति यावत्स्वाश्रयग्राहकमामग्रीग्राह्यत्व, स्वाश्रयो वृत्ति ज्ञानम्, तद्ग्राहक साक्षिज्ञान तेनापि वृत्तिज्ञाने गृह्यमाणे तद्गत प्रामाण्यमपि गृह्यते।

—वेदान्त परिभाषा, पृ० ३३६-३३७।

^३ विज्ञानसामग्रीजन्यत्वं नति उत्तदन्यजन्यत्व तदभावस्यैव स्वतोऽस्त्युक्त्यङ्गीकारात्—वेदान्तकौमुदी—पाटुनिधि—पृ० ४२। ज्ञानावपि ज्ञानज्ञापकसामग्रीमात्रज्ञाप्यत्व स्वतन्त्रम्।

—वही पृ० ६१।

चुका है।^१ इस मध्य में समाधि का प्रदर्शित करने है कि हमारे ज्ञान पूर्ण आन्तरिक घटनाएँ हैं तथा विषयों के अर्थ में नहीं होते हैं। और यद्यपि, विषयों का प्रकाशन बाहर होता है तो भी अपनी आन्तरिक व्यवस्था, गुणों तथा अंगुणों के कारण ही हमें उनका प्रत्यक्ष होता है।^२

विद्यारण्य (ई. प. १३५०)

नवें दर्शन मद्रह के प्रतिष्ठित माधव ने भारत देश का दर्शन पर 'विद्यारण्य प्रेम सग्रह' तथा 'पञ्चदशी' नामक दो ग्रन्थ तथा 'जीवनमुक्ति विवेक' भी लिखे। इनमें से प्रथम प्रकाशात्मावृत्त पञ्चपरिवाधिरण्य का मध्यम अंग है, इसमें माधव ने प्रकाशात्मा के तर्कों को अपने ही दृष्ट में विचार दिया है। उनकी अन्त कृति 'पञ्चदशी' एक लोकप्रिय छंद सग्रह है। इस दोनो कृतियों को अपनी स्पष्ट एवं भोज्यशीली तथा शब्द चयन के कारण अत्यधिक प्रियता मिली। यह प्रसिद्ध है कि विद्यारण्य तथा महान् वेदभाष्यकार माधव ने अपना माधव एक ही हैं। वे शकरानन्द के शिष्य थे, शकरानन्द ने उपनिषदों पर अन्त महत्त्व के कुछ ग्रन्थ लिखे हैं।^३

'पञ्चदशी' में विद्यारण्य 'विवरण' के इस वेदान्त दृष्टिकोण को दुहराते हैं कि हमारे जाग्रत अवस्था अथवा स्वप्नों में, अथवा निम्न अवस्था में किसी भी क्षण चैतन्य का अभाव नहीं होता, जैसाकि निम्न अवस्था के बाद की अनुभव की स्मृति से स्पष्ट है। अतः चैतन्य का प्रकाश किसी भी विकार अथवा अस्थिरता के बिना ही सदा विद्यमान रहता है। अतः इसे अन्ततोगत्वा यथायं मानना चाहिए। यह स्वप्रकाश है तथा इसका उदय वा अस्त नहीं होता।^४ यह आत्मा शुद्ध आनन्द है, क्योंकि अपनी आत्मा के समान हम अन्य किसी से भी इतना प्रेम नहीं करते हैं। यदि आत्मा का स्वभाव आवरणहीन होता तो हमें इन्द्रियायों में कोई सुख नहीं प्राप्त होता। आत्मा के अधिकत आवृत होने के ही कारण हमें आत्माज्ञान के

^१ ए हिस्ट्री ऑव् इण्डियन फिलासफी, खंड, १-कैम्ब्रिज १९२२, पृ० ३७२-३७५।

^२ प्राकट्येन युक्तस्यापि तस्य न सर्वविदितत्वं स्वप्रकाशमपि प्राकट्यं कस्यचिदेवा-
दृष्टयोगात्स्फुरति न गुणत्वे ज्ञानस्य कथंचिदयंयोग समस्तीति।

वेदान्तकीमुदी, पाडुलिपि-पृ० ६७-६८।

^३ भारतीतीर्थ और विद्यातीर्थ भी विद्यारण्य के गुरु थे। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि विद्यारण्य के तीन गुरु थे, भारती तीर्थ, विद्यातीर्थ तथा शकरानन्द।

^४ नोदेति नास्तमेत्येका सम्विद् सा स्वयंप्रभा-पञ्चदशी १७ वासुमति सस्करण,

कलकत्ता, १९०७।

पश्चात् भी सतोष नहीं होता और हम इन्द्रियार्थों के अन्य सुखों के लिए लालायित रहते हैं। माया इस आवरण का कारण है तथा उसका नानाविध जगत्प्रपञ्चों की उत्पादक शक्ति के रूप में वर्णन किया गया है। इस शक्ति को पूर्णतः न तो सत्य और न असत्य ही माना जा सकता है। तथापि, यह ब्रह्म के एक अंश के साथ न कि उसके सम्पूर्ण के साथ सयुक्त है तथा ब्रह्म के एक अंश के साथ अपने सयोग से ही वह अपने आपको विभिन्न तत्वों तथा उनके विकारों में परिणत कर देती है। इस प्रकार जगद् के समस्त विषय ब्रह्म एवं माया के मिश्रण मात्र हैं। ब्रह्म समस्त वस्तुओं का भाव है तथा भाव से एक रूप प्रतीत होने वाला सब कुछ माया का अंश है। ब्रह्म की शक्ति के रूप में माया विश्व के समस्त सम्बन्धों और व्यवस्था का नियमन करती है। ब्रह्म के चैतन्य के सयोग से यह ऐसी चैतन्य शक्ति के रूप में आचरण करती है, जो वस्तुओं के समस्त गुणों की व्यवस्थितता, उनके आन्तरिक सम्बन्ध एवं आन्तरिक कार्यों के लिए उत्तरदायी है।^१ जगत्प्रतीति की उन्होंने एक ऐसे चित्र से उपमा दी है जिसमें श्वेत पट ब्रह्म है, श्वेत वर्ण अन्तर्यामी है, कृष्णवर्ण महाभूतो का नियता (सूत्रात्मा) है और विविधवर्णता पाचभौतिक जड जगत् का नियता (विराट्) है, तथा उसमें चित्रित समस्त आकृतियाँ इस जगत् के प्राणी एवं अन्य विषय हैं। माया के माध्यम से प्रतिबिम्बित होकर, ब्रह्म ही विविध आकृतियों और धर्मों को ग्रहण करता है। जीवात्माओं की मिथ्या प्रतीति का कारण विषयीपरकत्व-माया का फल-के साथ मूलस्थित शुद्ध-चैतन्य-ब्रह्म का मिथ्या तादात्म्य है। तत्पश्चात् विद्यारण्य वेदान्त के सामान्य विषयों का वर्णन करते हैं। इनका विवेचन पहले ही किया जा चुका है। विद्यारण्य की पञ्चदशी की मुख्य एवं महत्वपूर्ण विशेषता वेदान्त के सुप्रतिष्ठित सिद्धान्तों की एक स्पष्ट, लोकप्रिय एवं आकर्षक ढंग से निरन्तर आवृत्ति करना है। यह पुनरावृत्ति आत्मज्ञान के वेदान्ती मार्ग में अपने मन को दीक्षित करने के इच्छुक लोगों के लिए अत्यन्त सहायक है।^२ उनका विवरण 'प्रमेय

^१ शक्तिरस्यैश्वरी काचित्सर्ववस्तुनियमामिका, ३८—चिच्छायावेशतः शक्तिश्चेतनेन विभाति सा, ४० वही ३।

^२ पञ्चदशी पर चार टीकाएँ हैं—तत्त्वबोधिनी, स्वामी निश्चलदास कृत 'वृत्ति प्रभाकर' रामाद्वय कृत 'तात्पर्यबोधिनी' तथा सदानन्द कृत एक टीका। परम्परागत यह विश्वास है कि 'विद्यारण्य एवं भारती तीर्थ' ने सयुक्त रूप से पञ्चदशी की रचना की। स्वामी निश्चलानन्द अपने 'वृत्तिप्रभाकर' में यह प्रदर्शित करते हैं कि विद्यारण्य पञ्चदशी के प्रथम दश अध्यायों के रचयिता थे और भारतीतीर्थ शेष पाच के। तथापि सप्तम अध्याय पर अपनी टीका के प्रारम्भ में भारतीतीर्थ को उस अध्याय का लेखक बताते हैं और यह इस अन्य परम्परा से मेल खाता है कि प्रथम छ अध्यायों की रचना विद्यारण्य ने की और शेष नौ की भारतीतीर्थ ने।

समग्र' अधिव्यापित्वपूर्ण ग्रन्थ है, परन्तु हमने उल्लिखित विषयों के पृष्ठों पर यहाँ आवश्यकता नहीं है क्योंकि इन अध्याय में तथा हमने पहले अध्याय में प्रस्तुत वेदान्त के वर्णन के लिए मुख्य परंपरागत के रूप में 'पञ्चादिका विवरण' का सामान्यतः अनुसरण करते हुए उनके ही भाषा का उक्त ग्रन्थ में विस्तार दिया गया है तथा कुछ ही विचार ऐसे हैं जिनको वेदान्त विचारमार्ग के सिद्धांत में विस्तार का मौलिक योगदान माना जा सके। 'जीवभूतिविवेक' के मातृ या प्रारंभ वर्तमान ग्रन्थ के प्रथम खंड के दशम अध्याय के मध्य में अनुभाष में पढ़ने से दिया जा चुका है, यह एक आचार मन्त्रोपनिषद् है, जिसमें न्यूनाधिक उन्नीस विषयों का उल्लेख है जिनका सुरेश्वर कृत 'नैषकर्मसिद्धि' उल्लेख है।

नृसिंहाश्रम मुनि (ई. प १५००)

नृसिंहाश्रम मुनि (ई. प १५००) गीर्वाणन्द्र मरस्वती एवं जगन्नाथश्रम के शिष्य तथा 'भेदविवेकार' के टीकाकार नारायणाश्रम के गुरु थे। उन्होंने कई ग्रंथों की रचना की, यथा, अद्वैतदीपिका, अद्वैतपञ्चरत्न, अद्वैतयोधदीपिका, अद्वैतवाद, भेद-विवेकार, वाचारम्भण, वेदान्ततत्त्वविवेक, तथा नक्षेपशारीरक एवं पञ्चपादिकाविवरण-तत्त्वबोधिनि और पञ्चपादिकाविवरणप्रकाशिका नामक टीकाएँ। नृसिंहाश्रम अपने समकालीनों के मध्य अत्यधिक सुविख्यात थे, परन्तु ऐसा प्रतीत नहीं होता है कि उन्होंने वेदान्त में किन्हीं नवीन विचारों को प्रचलित किया हो। माया के स्वरूप एवं उसकी रचना का तथा जिस प्रकार से माया को जगत्प्रपञ्च का उपादान माना जा सकता है उसका अन्वेषण करने की अपेक्षा उनकी रचित ब्रह्म के साथ आत्मा के ऐक्य तथा जगत्प्रतीति के मिथ्या स्वरूप पर बल देने में अधिक है। वह जगत्प्रतीति के मिथ्यात्व की परिभाषा उसके प्रकट होने के आश्रय में उसके अभाव के रूप में ही करते हैं (प्रतिपन्नोपाधवाभावप्रतियोगित्व)^१ जब श्रुति रजवत् प्रतीत होती है तो रजत सत्प्रतीत होता है परन्तु सत् रजतस्वरूप नहीं हो सकता (न तावद्रजतस्वरूप सत्)। इसी प्रकार जब-जब हम जगत्प्रतीति को सत् मान लेते हैं तो जगत्प्रतीति भी सत् स्वरूप नहीं हो सकती, उनके साथ उसका ऐक्य अवश्य ही मिथ्या है।^२

^१ उन्होंने विवरण पर एक अन्य ग्रन्थ 'विवरणोपन्यास' की भी रचना की। अल्पय दीक्षित अपने सिद्धान्तलेश में पृष्ठ ६८ पर इसका उल्लेख करते हैं—विवरणोपन्यासे मारती तीर्थवचनम्।

^२ वेदान्ततत्त्व विवेक पृ० १२ की पङ्क्ति, जिल्द २५ मई, १९०३ इस ग्रन्थ पर तत्त्व-विवेकदीपन तथा भट्टोजी कृत तत्त्वविवेक दीपन व्याख्या नामक दो महत्वपूर्ण टीकाएँ हैं।

^३ वेदान्त तत्त्वविवेक—पृ० १८।

उसी प्रकार स्वप्रकाश आत्मा में विषयी परकता अथवा ग्रहकारी घर्मों की प्रतीति भी मिथ्या है, क्योंकि दोनों विल्कुल भिन्न हैं तथा उनका ऐक्य नहीं हो सकता है। तथापि, नृसिंहाश्रम नैयायिक तर्कों अथवा अनुभव के उल्लेख के द्वारा यह प्रदर्शित नहीं कर सकते कि विषय परकता अथवा ग्रहकार (जिसे वह अन्तःकरण भी कहते हैं) आत्मा से भिन्न है, तथा वह वेदान्त सिद्धान्त के लिए मूलभूत महत्त्व के इस विषय को सिद्ध करने के लिए उपनिषद् वचनों का आश्रय लेते हैं। प्रत्यक्षीकरण के स्वरूप के स्पष्टीकरण में वह हमारे सामने उसी प्रकार वर्णन प्रस्तुत करते हैं जैसा कि इस ग्रन्थ के प्रथम खंड के दशम अध्याय में वर्णित ढंग से उनके शिष्य धर्मराजा-ध्वरीन्द्र ने अपनी 'वेदान्त परिभाषा' में प्रस्तुत किया है।^१ वह आत्मा को सुखरूप मानते हैं और यह स्वीकार नहीं करते कि आत्मा और सुख में कोई भेद है (स आत्मा सुखान्न भिद्यते)।^२ उनकी अज्ञान की परिभाषा चित्सुख की अज्ञान की इस परिभाषा के समान ही है कि अज्ञान अनादि उपादान कारण है जिसकी निवृत्ति यथार्थ ज्ञान द्वारा सम्भव है।^३ इस प्रकार व्यवहारतः उनके वेदान्त को प्रस्तुत करने में कोई नवीन तर्क पड़ति नहीं है। तात्त्विक विवेचन के तर्कों में, उनके भेद-विष्कार में भेद के खडन से उनके प्रयासों में उनके महान् पूर्वज श्रीहर्ष और चित्सुख उनके पूर्वगामी थे।

अप्य दीक्षित (ई. प. १५५०)^४

अप्य दीक्षित द्वारा षोडश शताब्दी के प्रारम्भ काल में विद्यमान नृसिंहाश्रम मुनि के उल्लेख के कारण, अप्य दीक्षित का काल सम्भवतः मध्य षोडश शताब्दी है। वह एक महापंडित थे, संस्कृत भाषा की अनेक शाखाओं में उनकी गति थी तथा कई

^१ यदाऽन्तःकरणवृत्त्या घटावच्छिन्नचैतन्यमुपधीयते तदा अन्तःकरणावच्छिन्न-घटावच्छिन्नचैतन्ययोर्वस्तुतः एकत्वेऽप्युपाधिभेदाद् भिन्नयोरभेदोपाधिसंबन्धेन ऐक्याद् भवत्यभेद इत्यन्तः करणावच्छिन्नचैतन्यस्य विषयाभिन्नतदधिष्ठानचैतन्यस्याभेदसिद्धयर्थं वृत्तेर्निर्गमन वाच्यम्।
—वही, पृ० २२।

^२ वही, पृ० २६।

^३ अनाद्युपादानत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यमज्ञानम्, निखिलप्रपञ्चोपादानब्रह्मणोचरमेव अज्ञानम्।
—वही, पृ० ४३।

^४ उनकी अप्य दीक्षित तथा अवधानी यन्त्रा भी कहा जाता था, तथा यज्ञेश्वर मखीन्द्र से उन्होंने तर्क का अध्ययन किया था। देखिए जानकीनाथ कृत 'सिद्धांत-मञ्जरी' पर अप्य दीक्षित कृत 'न्यायसिद्धांत मञ्जरी व्याख्यान' (पादुलिपि) नामक साध्य की पुष्पिका।

विषयो पर उन्होंने अनेक ग्रन्थ लिखे। उनके पितामह आचार्य दीक्षित थे, जो अपने पाण्डित्य के लिए हिमाचल में भार्या के पुत्र रक्षितग मन्त्र विद्वान् थे, अर्णव दीक्षित के पिता का नाम रमण मन्त्रिन् (यथा सोपा यथा मन्त्रिन्) था। तदपि अर्णव दीक्षित के वेदान्त सिद्धांतों में कुछ भी मन्त्रार्थ नहीं है। क्योंकि अपने पाण्डित्य के उपरान्त भी वह एक अन्ते मन्त्रार्थी थे न कि मोक्ष विचारक, यथा जहाँ उनको अपने मौलिक विचारों को प्रस्तुत करने का अवसर मिला, ऐसे कई स्थानों पर अर्णवों के विचारों को प्रस्तुत करते ही मन्त्रार्थ हो जाते हैं। यह रखा जाना है कि अपने जीवन के दो भिन्न कालों में उनके दो भिन्न, दो गूढ़ वेदान्त, धार्मिक विचार थे। परन्तु उसके विषय में कुछ निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उनके ऐसे गर्वतोमुखी पाण्डित्य के कारण उनके द्वारा निर्गुण शैव-टीका और वेदान्ती-टीका से यह कल्पना नहीं की जा सकती कि उन्होंने अपना धर्म परिवर्तन किया था। ब्रह्म-सूत्र पर श्रीकण्ठ कृत शैव-भाष्य पर अपनी 'जिवाकंमणिदीपिका' नामक टीका में अर्णव दीक्षित का कथन है कि यद्यपि ब्रह्म-सूत्र की शुद्ध व्याख्या शबर एवं अर्णवों द्वारा की गई अद्वैत व्याख्या है, तथापि अद्वैत की हम यथार्थतुष्टि को प्राप्त करने की इच्छा (अद्वैतवाचना) का उदय निवृत्ति अनुकम्पा में ही होने के कारण व्यास ने श्रीकण्ठाचार्य द्वारा व्याख्यात गगुण ब्रह्म, शिव ही महत्ता को स्थापित करने का प्रयत्न किया है। इससे यह प्रकट होता है कि श्रीकण्ठ रचित शैव-भाष्य पर अपनी टीका लिखते समय उनमें शबर की अद्वैत-व्याख्या के प्रति आदर की भावना में न्यूनता नहीं आई तथा वह अपने मन में शिव के रूप में गगुण ब्रह्म के शैव-मिथ्यात का निर्गुण शुद्ध ब्रह्म के साथ किसी प्रकार में सामंजस्य स्थापित करने में समर्थ हुए। तथापि यह संभव है कि प्रारम्भ में अद्वैत वेदान्त के प्रति उनकी जो सहानुभूति केवल मद थी वह अवस्था के साथ गंभीर होती गयी। अपने 'जिवाकंमणिदीपिका' में उनका कथन है कि वह महाराजा चित्रवोम्म (जिनके भूमिदान के उत्कीर्ण लेख विजयनगर के महाराजा सदाशिव, १५६६ ई० प० से १५७५ ई०, के काल के हैं, देखिए हुल्लशकृत दक्षिण भारतीय उत्कीर्ण लेख, खंड १) के शासनकाल में विद्यमान थे, तथा महाराजा चित्रवोम्म के आदेश से उन्होंने श्रीकण्ठ कृत भाष्य पर शिवाकंमणिदीपिका नामक टीका लिखी। उनके पौत्र नीलकण्ठ दीक्षित अपने 'शिव-लीलार्णव' में कहते हैं कि अर्णव दीक्षित बहत्तर वर्ष की पक्कावस्था तक जीवित रहे। श्री टेलर द्वारा अनुक्रमबद्ध 'ओरिएण्टल हिस्टोरिकल मैनस्क्रिप्ट्स, द्वितीय खंड' में यह कहा गया है कि पाण्ड्य महाराजा तिरुमलनायक की प्रार्थना पर वह सन् १६२६ ई० प० में पाण्ड्य देश में शैवों और वैष्णवों के कुछ विवादों को हल करने गए थे। 'शिवलीलार्णव' की अपनी संस्कृत भूमिका में महामहोपाध्याय कुप्पुस्वामी शास्त्री का कथन है कि कालहस्तीशरण शिवानन्द योगीन्द्र ने 'आत्मार्पणस्तव' की अपनी टीका में अर्णव दीक्षित की जन्मतिथि कलिकाल का ४६५४ वा वर्ष अथवा १५५४ ई० प० दी है। उनकी ७२ वर्ष की आयु होने के कारण उनका देहावसान १६२६ में हुआ

होगा, इसी वर्ष वह पांड्य देश में गए थे । उनके शिष्य भट्टोजी दीक्षित थे, जैसा कि भट्टोजी दीक्षित कृत 'तन्त्रसिद्धांतदीपिका' में उनके ही कथन से प्रकट होता है । अतः भट्टोजी दीक्षित अवश्य ही अष्टम्य दीक्षित के कनिष्ठ समकालीन होंगे, जैसा कि उनके 'तत्त्वकौमुदी' में उनके इस अन्य कथन से भी प्रमाणित होता है कि उन्होंने 'तत्त्वकौमुदी' की रचना १६०४ से १६२६ तक शासन करने वाले महाराजा केलादि वेंकटेश्वर की प्रार्थना पर की (देखिए हुल्स कृत रिपोर्ट्स ऑन संस्कृत मैनेस्क्रिप्ट्स का द्वितीय खंड) ।^१

ऐसा कहा जाता है कि अष्टम्य दीक्षित ने लगभग ४०० ग्रंथों की रचना की । उनमें से कुछ का उल्लेख यहाँ किया जा सकता है । अद्वैतनिर्णय, चतुर्भुजसारसंग्रह (जिसके न्यायमुक्तावलि नामक प्रथम अध्याय में भगवत् के सिद्धांतों का सार रूप में उल्लेख है, 'न्यायमयूखमालिका' नामक द्वितीय अध्याय में रामानुज के सिद्धांतों का सार रूप उल्लेख है, 'न्यायमणिमाला' नामक तृतीय अध्याय में श्रीकण्ठ कृत भाष्य के दृष्टिकोण से प्राप्त निर्धारक निष्कर्षों का उल्लेख है तथा 'न्यायमंजरी' नामक चतुर्थ अध्याय में शंकराचार्य के दृष्टिकोण के अनुसार निर्धारक निष्कर्षों का उल्लेख है), एक व्याकरण ग्रंथ व्याकरणवादनक्षत्रमाला, पूर्वोत्तर मीमांसावादनक्षत्रमाला (जिसमें मीमांसा तथा वेदान्त के विवेचन के विभिन्न पृथक् विषयों का उल्लेख है), शाकर अद्वैत पद्धति के अनुसार ब्रह्मसूत्र पर रचित टीका 'न्यायरक्षामणि', वाचस्पति कृत 'भामती' टीका पर अमलानन्द कृत 'वेदान्तकल्पतरु' नामक भाष्य पर 'वेदांतकल्पतरु-परिमल' नामक टीका, 'सिद्धान्त-लेशसंग्रह' जिसमें वेदान्त के कुछ महत्वपूर्ण विषयों पर अद्वैतवाद की शाकर शाखा के विभिन्न विचारों का उनमें ऐक्य स्थापित करने के अथवा हेतुमय तर्कों द्वारा उनमें से किसी के प्रति अपनी प्राधान्यता प्रदर्शित किए बिना संग्रह किया गया है तथा जिसमें अच्युतानन्द तीर्थ (कुण्डालकार), गंगाधरेन्द्र सरस्वती (सिद्धान्त-विन्दुशेखर) रामचन्द्र यज्वा (गूढार्थ प्रकाश), विश्वनाथतीर्थ, धर्मय दीक्षित तथा अन्यो के अनेक भाष्य भी सम्मिलित हैं, 'ब्रह्मसूत्र' पर श्रीकण्ठ कृत शैवभाष्य की 'शिवार्कमणिदीपिका' नामक टीका, शिवकण्ठाभूत, शिवतत्त्वविवेक, शिवपुराणतामसत्त्व खडन, शिवाद्वैतनिर्णय, शंकर कृत 'शिवानन्दलहरी' पर 'शिवानन्द-लहरी चन्द्रिका' नामक टीका, शिवार्चनचन्द्रिका, शिवोत्कर्ष-चन्द्रिका, शिवोत्कर्ष-मंजरी, शैवकल्पद्रुम, सिद्धान्तरत्नाकर, भगवत्सुख भग, जिसमें यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया गया है कि 'ब्रह्मसूत्र' की भगवत् कृत व्याख्या उपनिषद् ग्रंथों के आशय के अनुकूल नहीं है, रामानुज मत खडन, रामायणतात्पर्य निर्णय रामायण-भारत-

^१ देखिए शिवलीलार्णव, श्रीराम, १९११, महामहोपाध्याय कुण्डस्वामी शास्त्री की भूमिका ।

सारसग्रह, रामायणमार, रामायणमारग्रह, रामायणमारग्रह, भीमासा मयघी एक लघु कृति 'भीमासाधिकरणमालाउपनिषत्प्रम', 'धर्म भीमामा पन्निनाया', नाम सग्रह मालिका, विधिरसायन, विधिरसायनोपजीवनी, शब्दों के विविध अर्थों के विषय में एक लघु कृति 'वृत्तिवार्त्तिक', गुवल्लगानन्द नामक छद्म — शास्त्र विषयक टिप्पणी, जिस पर दश से अधिक टीकाएँ लिगी जा चुकी हैं, 'चित्रभीमांसा नामक छन्दोपय, मागवत-पुराण पर 'ज्योत्स्नास निधि' नामक टीका, वैकट रचिन 'यादवान्मुदय' पर 'यादवान्मुदय टीका' नामक टीका, 'प्रबोध चन्द्रोदय नाटक' पर टीका, इत्यादि ।

प्रकाशानन्द (१५५०-१६०० ई. प.)

यह प्रदर्शित किया जा चुका है कि शंकर द्वारा प्रतिपादित अद्वैतवाद का वेदात सिद्धांत माया के संयोग में अपने प्रकट द्वैत का निवारण नहीं कर सका, शंकर के परकालीन अनुयायियों के हाथों में माया क्रमशः एक ऐसे उपादान के रूप में घनीभूत होती गई जिसके विकास अथवा रूपान्तरण द्वारा जगत्प्रपञ्च की समस्त घटनाओं की व्याख्या हो सके । वेदान्तियों का मत था कि यह माया यद्यपि ब्रह्म से अनुबद्ध रहती है, अपनी ऐन्द्रजालिक सृष्टि को उस पर छा देती है, तथापि यह अकल्पनीय, अनिर्वाच्य, अपरिभाष्य, विकारी एवं अविचार्य होने के कारण स्वप्रकाश अविकारी ब्रह्म से एकदम भिन्न है । ऐसे दर्शन के विरुद्ध द्वैतवाद के आरोप का वेदान्ताचार्यों द्वारा यही मानने से खंडन हो सकता है कि ब्रह्म के परमतत्त्व होने के कारण माया अयथार्थ तथा मिथ्या है, और इसी हेतु द्वैत का आरोप असत्य होगा । परन्तु जब हम यह विचार करते हैं कि माया को भावात्मक तथा जगत्प्रतीति के परिणामों के उपादान के रूप में माना गया है तो यह जानना कठिन ही है कि कैसे उसका किसी प्रकार का अस्तित्व न होने का विचार ही नहीं किया जाय ? यदि एकदम अद्वैतवादी सिद्धांत का स्थिरता से पालन करना है तो समस्त जगत्प्रपञ्चों के उपादान के रूप में माया के भावात्मक धर्म का त्याग करना होगा । तथापि शंकर के प्रायः समस्त अनुयायी अपने आचार्यों के विचारों की एक ऐसे प्रकार से ध्यास्या करते रहे हैं कि प्रत्यक्षमय प्रस्तुतिकरण के आधार के रूप में अपनी अनन्त विभिन्नताओं से युक्त एक विषयपरक जगत् के भावात्मक अस्तित्व को कभी स्वीकार नहीं किया गया । इन वेदान्ताचार्यों के हाथों वेदात-सिद्धांत का सम्पूर्ण क्रम इस दृष्टिकोण का सगठित रूप धारण करने लगा कि शुद्ध अविकारी ब्रह्म द्वारा जगत्प्रपञ्च की विभिन्नता तथा विविधता की व्याख्या असंभव होने के कारण इस जगत् के आधार स्वरूप एक अनिर्वाच्य उपादान, माया, को आवश्यकतावश स्वीकार करना पड़ता है । प्रकाशानन्द ही सम्भवतः प्रथम व्यक्ति हैं जो विज्ञानवाद के एक शुद्ध इन्द्रियजनित ज्ञानवादी दृष्टिकोण से वेदात की व्याख्या करने का प्रयास करते हैं तथा किसी उपादान के विषयपरक

अस्तित्व को अस्वीकार करते हैं। विषयो का अस्तित्व उनकी दर्शन दृष्टि के अतिरिक्त कुछ नहीं है। प्रकाशानन्द के मुख्य सिद्धांत का वर्णन इस पुस्तक के प्रथम खंड के दशम अध्याय के १५वें अनुभाग में किया जा चुका है तथा प्रत्यक्षजन्य ज्ञान के स्वरूप के उनके विस्लेषण का उल्लेख इस अध्याय के एक पूर्व अनुभाग में पहले ही किया जा चुका है।

ब्रह्म के कारणत्व के विषय में उनका कथन है कि कारणत्व को ब्रह्म से संयुक्त करना ठीक-ठीक सहा नहीं माना जा सकता, क्योंकि कारणत्व में कारण और कार्य के द्वैत सम्बन्ध की अपेक्षा होती है; ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ न होने के कारण इन अवस्थाओं में उसको कारण नहीं माना जा सकता। पुनः, अविद्या को भी जगत् का कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि कारणत्व द्वैत के मिथ्या भाव पर आधारित है और यह भाव स्वयं अविद्या का फल है। अतः कार्य-कारण का सिद्धान्त वेदान्त के क्षेत्र के बाहर है (कार्यकारणवादस्य वेदान्तवहिर्भूतत्वात्)। 'जगत् का कारण क्या है?' जब इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जाता है कि अविद्या (शाब्दिक अर्थ विज्ञान का अभाव) कारण है तो प्रतिवादी अस्विकार मीन को केवल दूर करना चाहता है तथापि अविद्या का स्वरूप किसी भी प्रमाण द्वारा प्रमाणित नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह अन्वकार के समान है और प्रमाण प्रकाश के समान, तथा प्रकाश द्वारा अन्वकार का प्रत्यक्ष करना असंभव है। अविद्या वह है जिसका ज्ञान किसी अन्य वस्तु के माध्यम से ही किसी अन्य वस्तु के साथ अपने सम्बन्ध के द्वारा संभव हो, तथा यह स्वयं में आगम्य होने पर भी अनादि एवं भावात्मक है। इसके स्वयं के यथातथ रूप में इसको समझने का प्रयत्न निष्फल ही होगा। किसी व्यक्ति के स्वयं के चैतन्य द्वारा ही अविद्या प्रमाणित होती है, अतः यह प्रश्न करना व्यर्थ है कि अविद्या कैसे प्रमाणित होती है? तो भी अपरोक्ष रूप से प्रस्तुत ब्रह्मा के साथ आत्मा के ऐक्य की प्राप्ति होते ही उसका नाश हो जाता है। अविद्या के नाश का अर्थ उसका तथा उसकी सृष्टि का विनाश नहीं है, जैसा कि प्रकाशात्मा ने 'विवरण' में मत व्यक्त किया है, क्योंकि ऐसी परिभाषा अकेले रूप में अथवा संयुक्त रूप में किसी प्रकार से प्रयोजनीय नहीं है। अतः प्रकाशानन्द इसकी परिभाषा एक ऐसे विश्वास के रूप में करते हैं तो मूलस्थित आधार की उपलब्धि के परिणामस्वरूप इस विश्वास के रूप में करते हैं कि अनुमानगत प्रतीति कही अन्यत्र होती है न कि उस आधार पर जिस पर उसका अध्यास होता है, क्योंकि इस अवस्था में जब मूलस्थित आधार का मनस्कार होता है उस समय मिथ्या प्रतीति पूर्णतः अदृश्य हो जाती है और यह अनुभव होता है कि यह कही पर भी नहीं थी, न अन्यत्र कही है और कही भी नहीं होगी। इसी विश्वास को पारिभाषिक शब्दों में 'बाध' कहते हैं। अविद्या की अपरिभाष्यता उसके प्रकट होने के आधार पर उसका निषेध है (प्रतिषन्नोपाधी निषेधप्रतियोगित्वम्)। अतः ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य किसी का यह निषेध दो रूप का होता है, एक रूप में यह निषेध है,

और दूसरे रूप में 'ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य सब' में सम्मिलित होने के कारण यह निषेध स्वयं एक भ्रान्तिमय अभ्यास है, तथा इस प्रकार स्वयं इस दूसरे निषेध के रूप का प्रथम के द्वारा निषेध तथा व्याघात होता है। अतः यह तर्क देना गलत है कि ब्रह्म की उपलब्धि के पश्चात् निषेध के शेष रहने के कारण इसका स्वयं का निषेध नहीं होगा, तथा इसी हेतु ब्रह्म के साथ-साथ विद्यमान यह द्वैत तत्त्व होगा।^१

यह ज्ञान मिथ्या ज्ञान से इस प्रकार से विपरीत है कि ब्रह्मज्ञान के उदय होते ही मिथ्या ज्ञान का लोप हो जाता है। कभी-कभी यह आपत्ति की जाती है कि यदि ऐसा है तो ब्रह्मज्ञान प्राप्त करने वाले व्यक्ति का शारीरिक अस्तित्व नहीं रहेगा, क्योंकि शरीर अस्तित्व के भ्रम पर आधारित है तथा यथार्थ ज्ञान के उदय होने पर समस्त भ्रान्तियों का लोप हो जाना चाहिए, तथा यदि ऐसा ही है तो कोई भी वेदान्त आचार्य समर्थ आचार्य नहीं होगा। इसके प्रत्युत्तर में प्रकाशानन्द का कथन है कि स्वयं आचार्य के भ्रम की सृष्टि होने के उपरान्त भी, वह किसी को भी ठीक उसी प्रकार सत्य मार्ग पर ला सकता है, जिस प्रकार वेद स्वयं भ्रम की सृष्टिमात्र होते हुए भी सत्य मार्ग पर प्रेरित करते हैं।^२

^१ ब्रह्मण्यध्यासमान सर्व कालत्रये नास्तीति निश्चयस्य अस्ति रूपद्वयमेक बाधात्मकमपरमध्यस्यमानत्वम्, तत्र अध्यस्यमानत्वेन रूपेण स्वविषयत्वम्, बाधत्वेन विषयत्वमिति नात्माश्रेय इत्यर्थं तथा च नाद्वैतकृति (अध्यास माष्य पर भ्रामती टीका से भी तुलना कीजिए) ऐसा प्रतीत होता है कि नाना दीक्षित ने अपना सम्पूर्ण तर्क भ्रामती से ही लिया है। देखिए सिद्धान्त मुक्तावली पर उनकी टीका।

—दी पडित, १८६०, पृ० १०८।

तथापि यह विचार किसी भी प्रकार से प्रकाशानन्द का नवीन योगदान नहीं है। इस प्रकार चित्सुख तत्त्वदीपिका (जिसे प्रत्यक्तत्त्वदीपिका भी कहा जाता है। पृ० न० १६ में इसी बात को निम्न शब्दों में लिखते हैं। सर्वेषामपि भावनामाश्रयत्वेन सम्मते प्रतियोगित्वमत्यन्ता भाव प्रति मृषात्पता' जोकि प्रतिपन्नोपाद्यो निषेध प्रतियोगित्व' के समान नहीं है। वेदान्त परिभाषा, पृ० २१६ एवं २२० के निम्न अंश से तुलना कीजिए, 'मिथ्यात्व च स्वाक्षयेनाभिमतयावन्निष्ठात्यन्ताभाव प्रति-योगित्वम्।' परवर्ती काल में मधुसूदन ने अपने 'अद्वैत सिद्धि' में इस परिभाषा का मुक्त रूप से प्रयोग किया है।

^२ कल्पितोऽप्युपदेष्टा स्याद्यथा शास्त्र समादिशेत्, न चाविनिगमोदोपोऽविद्यावत्त्वेन निर्णय्यात् ॥

—दी पडित, १८६०, पृ० १६०।

आत्मा के आनन्द स्वरूप होने के विषय में उनका सर्वज्ञात्म मुनि के इस मत से मतभेद है कि आत्मा के आनन्द स्वरूप होने के कथन का अर्थ यह है कि समस्त दुःखों का अत्यन्ताभाव है अथवा आनन्द के अभाव का अभाव है। अतः सर्वज्ञात्म मुनि के अनुसार आनन्द का अर्थ अनानन्द का अभाव है (अनानन्दव्यावृत्तिमात्र-मानन्दत्वम्)।^१ उनका प्रकाशात्मा के उस मत से भी भेद है कि जिसके अनुसार आनन्द वह द्रव्य है जो आनन्दमय प्रतीत हो क्योंकि वस्तुतः हम विषय की आकांक्षा रखते हैं। प्रकाशात्मा का मत है कि आत्मा पर ही आनन्दमयता के धर्म का अभ्यास होता है। आत्मा को आनन्दमय इसलिए कहा जाता है कि यह आनन्दमयता की प्रतीति का अधिष्ठान है। जिसे लोग मूल्यवान् एवं इष्ट मानते हैं वह आनन्दमयता नहीं अपितु आनन्दमय वस्तु है। प्रकाशानन्द का मत है कि यह मत उचित नहीं है क्योंकि आत्मा न केवल आनन्दमय ही अपितु दुःखमय भी प्रतीत होती है तथा इसी हेतु आत्मा को आनन्दमय कहना उतना ही उचित है जितना उसे दुःखमय कहना। अर्थात्, आनन्दमयता से पृथक् हुआ आनन्दमयता के विषय को आनन्दमय नहीं कहा जाता है अपितु आनन्दयुक्त पदार्थ को आनन्दमय कहा जाता है (विशिष्टस्यैव आनन्दपदार्थत्वात्)।^२ यदि आनन्दमयता आत्मा का सहज धर्म नहीं होता तो उसको आनन्दमय नहीं कहा जा सकता क्योंकि आत्मा ही वह आधार है जिस पर आनन्दमयता का भ्रान्तिमय रूप से अध्यास होता है। अतः प्रकाशानन्द का मत है कि आत्मा स्वभावतः आनन्दमय धर्म वाला है।

अनुभवगत द्वैत के दृष्टा ने विषय में प्रश्न उठा कर प्रकाशानन्द कहते हैं कि ब्रह्म को ही इस द्वैत का अनुभव होता है, परन्तु केवल ब्रह्म का ही अस्तित्व होने पर भी ब्रह्म का उसके समस्त अनुभवों में विकार अथवा परिणाम नहीं होता क्योंकि इन प्रकार के मत के विरुद्ध वे ही आपत्तियाँ की जाएँगी जो ब्रह्म के पूर्ण अथवा उसके एक भग्न की वैकल्पिक कल्पनाओं के विरुद्ध की जाती हैं और उन दोनों से हमें असमबन्धों की प्राप्ति होगी। विवर्तवाद का कथन है कि मूलस्थित आधार अथवा द्रव्य के अनिश्चित कार्य की यथार्थता नहीं है। अतः विवर्त का वास्तविक अर्थ द्रव्य से एतत्त्व है, तथा वस्तुतः वह इस एक द्रव्य में उत्पन्न होते प्रतीत होने वाले अन्य किसी भी पदार्थ को अस्वीकार करता है। अतः जगत्प्रतीति का मिथ्या प्रत्यक्ष पूर्ण रूप में धर्महीन ब्रह्म में समस्त प्रकार के धर्मों की प्रतीति के कारण होता है (निष्प्रकारिकामा-नप्रकाशत्वेन भावः), आत्मा एवं उसके बोध के ऐक्य होने के कारण तथा आत्मा के अनिश्चित अन्य वृत्त भी न होने के कारण, इस कथन का कोई अर्थ नहीं कि वेदान्त उपाति से विवर्तन को स्वीकार करना है, क्योंकि यदि ठीक-ठीक कहा जाय तो,

^१ गद्योपनिषद्, १. १. १७८।

^२ निदान मुतावली, दो पत्रिका, १८८०, पृ. २१५।

उत्पत्ति तो है ही नहीं (विवर्तस्य बालव्युत्पत्ति प्रयोजनतया) ।^१ यदि आत्मा के अतिरिक्त किसी अन्य की सत्ता हो तो वेदान्त अद्वैत में व्याघात हो जाएगा । यदि वैदिक वचनानुसार माया को देखा जाय तो माया शशविषाण के समान बिल्कुल तुच्छ प्रतीत होगी, यदि इसकी तर्कसंगत व्याख्या करने का प्रयास किया जाय तो जन-साधारण द्वारा उसको वास्तवी माने जाने पर भी वह अनिवर्चनीय ही है ।^२ अतः प्रकाशानन्द वेदान्त के इस अतिपरक मत का उपदेश करते हैं कि जगत् में किसी प्रकार की विषयपरकता नहीं है, कि माया का पूर्णतः अभाव है, कि हमारे विज्ञान का उससे सबद्ध कोई विषयपरक आश्रय नहीं है, कि आत्मा एक है तथा एकमात्र सत्य परम तत्त्व है, तथा जगत् की सृष्टि अथवा उत्पत्ति नहीं होती । इस मत के लिए उन्हें प्रायः सर्वज्ञात्म मुनि, प्रकाशात्मा तथा अन्यो का विरोध करना पड़ता है, जिन्होंने 'माया परिणाम' के एक अधिक अच्छे प्रत्यय का विकास किया, परन्तु समवत मंडन के पथ पर अग्रसर होते हुए सर्वाधिक सर्वांग रूप में विज्ञानवादी दृष्टिकोण से वेदान्त को युक्तिसंगत रूप से प्रस्तुत करने का उन्होंने ही प्रथम बार प्रयत्न किया । अपने ग्रन्थ की पुष्पिका में उनका कथन है कि उनके द्वारा उपदिष्ट वेदान्त का सार उनके समकालीनो को अज्ञात था तथा उन्होंने ही सर्व प्रथम दर्शन के इस सिद्धान्त का संपूर्ण रूप से प्रतिपादन किया ।^३ अपनी 'सिद्धान्त-मुक्तावली' के अतिरिक्त प्रकाशानन्द ने कई अन्य ग्रन्थों की रचना की, यथा, तारामक्ति तरंगिणी, मनोरमातन्त्रराजटीका, महालक्ष्मी पद्धति, तथा श्रीविद्या पद्धति, तथा यह प्रदर्शित करते हैं कि संपूर्ण वेदान्ती होने पर भी उनकी आस्था तत्र धर्म में थी, जब भारत के विभिन्न प्रदेशों में प्रकाशानन्द के शिष्यों के शिष्य व्याप्त हो गए थे । उस समय नाना दीक्षित ने मुक्तावली पर 'सिद्धान्त प्रदीपिका' नामक टीका की रचना की ।^४

मधुसूदन सरस्वती (ई. प. १५००)*

यह सभावना अधिक है विश्वेश्वर सरस्वती के शिष्य तथा पुरुषोत्तम सरस्वती के

^१ बालान्प्रति विवर्तोऽयं ब्रह्मणः सकल जगत् ।

अविवर्तितमानन्दमास्थिता कृतिनः सदा । —दी पडित, १८६०, पृ० ३२६ ।

^२ तुच्छनिर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा,
ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रौतयोक्तिकलीकैः ॥

—वही, पृ० ४२० ।

^३ वेदान्तसारसर्वस्वमज्ञेयमधुनातनैः । अशेषेण मयोक्तं तत्पुरुषोत्तमयत्नतः ॥

—दी पडित, १८६०, पृ० ४२८ ।

^४ यच्छिष्यशिष्यसदोहव्याप्ता भारत भूमयः ।

वन्देत यतिभिर्वन्द्यं प्रकाशानन्दमीश्वरम् ॥

—वही, पृ० ४८८ ।

^५ अपने मधुसूदन कृत वेदात कल्पलतिका के संस्करण में रामाज्ञा पाठ्य संकेत देते हैं

गुरु मधुसूदन सरस्वती का काल षोडश शताब्दी का पूर्वार्ध है। उनके मुख्य ग्रंथ हैं, वे दातकल्पलतिका, अद्वैतसिद्धि, अद्वैत मञ्जरी, अद्वैतरत्नरक्षण, आत्मबोध-टीका, आनन्द-मदाकिनी, कृष्णकुतूहल नाटक, प्रस्थान भेद, भक्तिसामान्य निरूपण, भगवद्गीता गूढार्थ दीपिका, भगवद् भक्ति रसायन, भागवत पुराण प्रथम दशोका व्याख्या, वेदस्तुति टीका, शाङ्खिल्यसूत्र टीका, शास्त्र-सिद्धातलेख टीका, सक्षेपशारीरक सारसंग्रह, सिद्धात-तत्त्वविन्दु, हरिलीलाव्याख्या। तथापि उनका सबसे महत्वपूर्ण ग्रंथ अद्वैत सिद्धि है, जिसमें उन्होंने शकर एवं उनके अनुयायियों के अद्वैत वेदान्त के विरुद्ध व्यासतीर्थ कृत न्यायामृत^१ में उठाई गई आपत्तियों का खंडन करने का प्रयत्न किया है। इस ग्रंथ की सामग्री का प्रयोग इस ग्रंथ के दशम अध्याय के अनुभाग ६, ७, ८, ९ एवं १० में पहले ही किया जा चुका है। इससे अधिक सामग्री का प्रयोग तृतीय खंड में व्यासतीर्थ एवं मधुसूदन के विवाद के प्रसंग में किया जाएगा। यह विवाद ही अद्वैत का विषय वस्तु है। मधुसूदन के सिद्धान्त-विन्दु^२ में कुछ भी महत्वपूर्ण नहीं है, इसमें वह केवल प्रत्यक्षीकरण का शृंखलाबद्ध वर्णन देते हैं, जिसका वर्णन पहले ही दशम अध्याय में तथा इस खंड के 'वेदान्ती सृष्टि विज्ञान' अनुभाग में हो चुका है। उनके अद्वैतरत्नरक्षण में ऐसे विषयों का वर्णन, यथा उपनिषदों की प्रामाणिकता उपनिषदों में द्वैत का अभाव, प्रत्यक्ष से द्वैत तत्त्व की अप्रामाणिकता, अन्योन्याभाव-जन्य द्वैत का मिथ्यात्व, अनिश्चयात्मक ज्ञान में द्वैत का अभाव, प्रमाण के किन्हीं प्रामाणिक साधनों द्वारा द्वैत सिद्धि की असम्भवा, इत्यादि। प्रायः इसमें कुछ भी नवीन नहीं है क्योंकि इसमें बड़े ग्रंथ 'अद्वैतसिद्धि' में कुछ महत्वपूर्ण तर्कों की ही पुनरावृत्ति की गई है तथा मध्व के अनुयायियों, जैसे द्वैतवादियों, के मत के खंडन का प्रयत्न किया गया है, मधुसूदन का इन द्वैतवादियों से सदा विवाद रहा है।

कि मधुसूदन जन्मना बगदेशीय थे। उनके शिष्य पुरुषोत्तम सरस्वती 'सिद्धान्त विन्दु टीका' पर अपनी टीका में उल्लेख करते हैं कि बलमन्न भट्टाचार्य उनके प्रिय शिष्य थे, तथा पाठेय का यह तर्क है कि भट्टाचार्य बगीच गौत्र होने के कारण तथा उनके प्रिय शिष्य के भी बगीच होने के कारण, मधुसूदन भी अवश्य ही बगीच ही होंगे। यह भी ज्ञातव्य है कि कोटलीपारा, फरीदपुर, बगाल की कुलपजिका में मधुसूदन के पिताजी का नाम प्रमोदपुरंदर आचार्य दिया है, जिनके चार पुत्र—श्रीनाथ भूढामणि, यादवानन्द, न्यायाचार्य, कमलजनयन एवं वागीश गोस्वामी थे। मधुसूदन के दार्शनिक तत्त्व-विवेचन का कुछ महत्वपूर्ण विवरण इस ग्रंथ के तृतीय गट में मध्व एवं उनके अनुयायियों के दर्शन के विवेचन के समय मधुसूदन एवं व्यासतीर्थ के वादविवाद के प्रसंग में दिया जाएगा।

^१ अद्वैत सिद्धि पर अद्वैत सिद्धयुपन्यास, बृहट् टीका, तथा ब्रह्मानन्द सरस्वती उक्त मधु-चन्द्रिका नामक तीन टीकाएँ हैं।

अतः हमारे वर्तमान उद्देश्य के लिए इस ग्रन्थ के विस्तार में जाना आवश्यक नहीं है तथापि यह जानना रुचिकर होगा कि अपने दर्शन में उनका दृष्ट अद्वैतवादी होने पर भी वह धर्म में आस्तिक थे तथा उन्होंने भक्ति मार्ग का अनुसरण किया जैसा कि उनके भक्तिसंप्रदाय का उपदेश करने वाले उनके अनेक ग्रन्थों में स्पष्ट होता है। तथापि उन ग्रन्थों का वेदान्त दर्शन से कोई सम्बन्ध नहीं है, जाकि हमारा इस अध्याय में वष्य विषय है। मधुसूदन कृत वेदान्त कल्पलतिका उनकी अद्वैतनिधि एवं 'महिम्न स्तोत्र' पर उनकी टीका से पूर्व लिखी गई थी।^१ अपने वेदान्त कल्पलतिका की भूमिका में रामाज्ञा पाठ्य यह प्रदर्शित करते हैं कि अद्वैतनिधि में उनके 'गीता निबन्धन' का उल्लेख है, 'गीता निबन्धन' तथा 'श्रीमद्भागवत टीका' में उनके 'भक्ति रसायन' का उल्लेख है, तथा 'भक्ति रसायन' में 'वेदान्तकल्पलतिका' का उल्लेख है, अतः इससे यह प्रकट होता है कि वेदान्तकल्पलतिका की रचना इन नव ग्रन्थों में पूर्व हुई थी। 'अद्वैत रत्नरक्षण' में 'अद्वैत सिद्धि' का उल्लेख होने में उसको काफी वाद की कृति माना जा सकता है। 'वेदान्त-कल्पलतिका' में ऐसी कोई विशेष नवीन बात नहीं है जो वेदान्ती विचारधारा में योगदान के रूप में विशेषतः वर्णन किए जाने योग्य हो। ग्रन्थ की विशेषता इसी में है कि उसमें भारतीय दर्शन की अन्य शाखाओं के सिद्धान्तों का सार संक्षेप में दिया हुआ है तथा महत्वपूर्ण वेदान्ती सिद्धान्तों से उनकी तुलना भी की हुई है। चर्चा का प्रथम विषय भक्ति का स्वभाव और उसकी प्राप्ति के साधन हैं, मधुसूदन यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि भक्ति का केवल वेदान्ती प्रत्यय ही मनुष्यों को आकृष्ट कर सकता है, अन्य सब मत असतोषप्रद तथा अप्रामाणिक हैं। परन्तु यह प्रतीत नहीं होता कि वह अन्य मतों के साथ उचित न्याय करते हैं। उस प्रकार उदाहरणार्थ, मोक्ष के साध्य दृष्टिकोण का खंडन करते हुए उनका कथन। कि क्योंकि साध्यों के मन में भाव का नाश नहीं हो सकता, अतः दुःख का एक नाशक तत्त्व होने के कारण नाश नहीं हो सकता, अतः दुःख से कभी मोक्ष नहीं मिल सकता। यह स्पष्टतः साध्य दृष्टिकोण को अर्थार्थ रूप में प्रस्तुत करना है, इसका कारण यह है कि साध्य के अनुसार प्रकृति समस्त दुःखों का मूल है, बुद्धि उसका फल है, अतः दुःख से मोक्ष का अर्थ यह है कि मोक्ष में बुद्धि का पुरुष से संयोग नहीं रहता है, इसलिए दुःख का नाश नहीं होने पर भी दुःख से मोक्ष प्राप्त करने में कुछ भी असंगति नहीं है। तथापि एक ही समस्या के विषय में अन्य शाखाओं के विचारों को मधुसूदन द्वारा अर्थार्थ रूप में प्रस्तुत करने के उदाहरणों की संख्या बढ़ाना हमारे वर्तमान उद्देश्य के लिए अनावश्यक है। चर्चा के मध्य वह यह वर्णन करते हैं कि

^१ वह अपने अद्वैत सिद्धि, पृ० ५३७ (निर्णयसागर संस्करण) में वेदान्त कल्पलतिका तथा सिद्धान्त बिन्दु का उल्लेख करते हैं। महिम्न स्तोत्र टीका, पृ० ५ भी द्रष्टव्य है।

पर्याप्त मात्रा में लम्बा रहा होगा । इस सम्बन्ध में विचारणीय एक अन्य तथ्य है । शाकर-वेदान्त की व्याख्या एवं योग-वाशिष्ठ के दृष्टिकोणों में महत्वपूर्ण साम्य होते हुए भी कोई भी एक दूसरे के सवध में कुछ नहीं कहते । पुनः, योगवाशिष्ठ के विचार बौद्ध विज्ञानवादियों से इतने मिलते जुलते हैं कि सम्पूर्ण ग्रन्थ बौद्ध विज्ञानवाद का ब्राह्मण-रूपांतर प्रतीत होता है । बौद्ध विज्ञानवाद को आत्मसात् करने का एवं उसे ब्राह्मण-विचारधारा पर रूपान्तरित करने का एक अन्य महत्वपूर्ण उदाहरण दिया जा सकता है, यथा गौडपाद एवं शंकर के लेख । अतः मेरी यह मान्यता है कि योग-वाशिष्ठ के लेखक संभवतः गौडपाद अथवा शंकर के समकालीन संभवतः ८०० ई०प० अथवा उनके एक शतक पूर्व थे ।

इस ग्रन्थ में छह प्रकरण हैं यथा वैराग्य, मुमुक्षु, व्यवहार, उत्पत्ति, स्थिति, उपशम, एवं निर्वाण । वह आर्श-रामायण, ज्ञान-वशिष्ठ, महारामायण, वशिष्ठ रामायण अथवा वशिष्ठ के नाम से जाने जा सकते हैं । इस पर कई भाष्य लिखे गए हैं । इन भाष्यों में से मैं विशेषतया आनन्दबोधेन्द्रकृत तात्पर्य प्रकाश का ऋणी हूँ ।

योग-वाशिष्ठ आद्योपात्त जनसुलभ भाषणों के रूप में एक दार्शनिक ग्रन्थ है एवं एक ही विचारधारा को प्रायः पुनः-पुनः विभिन्न प्रकार के वर्णनों तथा काव्यात्मक कल्पना में दोहराया गया है । परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि लेखक अलौकिक काव्यात्मक प्रतिभा से युक्त है । प्रायः प्रत्येक श्लोक सर्वोत्कृष्ट काव्यात्मक कल्पना से परिपूर्ण है, शब्दों का चुनाव अत्यन्त कर्ण-प्रिय है और वे प्रायः हमें अपने अभिप्राय आत्यंतिक-आदर्शात्मक विचार की अपेक्षा अपने काव्यात्मक मूल्य द्वारा हम पर अधिक प्रभाव उत्पन्न करते हैं ।

योग-वाशिष्ठ पर कई भाष्य लिखे गए, और कुछ लेखकों ने इसे श्लोक में संक्षेपण किया जिनके ग्रन्थों पर पुनः टीकाएँ लिखी गईं । इस प्रकार नरहरि-पुत्र अद्वैतारण्य ने उस पर वशिष्ठ-रामायण-चन्द्रिका नामक भाष्य लिखा । उन्नीसवें शतक के गंगाधरेन्द्र सरस्वती के शिष्य आनन्दबोधेन्द्र सरस्वती ने तात्पर्य-प्रकाश लिखा । गंगाधरेन्द्र ने श्री ज्ञानी नाम से एक भाष्य लिखा । रामदेव एवं सदानन्द ने भी इस ग्रन्थ पर दो भाष्य लिखे और इसके अतिरिक्त योग-वाशिष्ठ-तात्पर्य-संग्रह नामक एक अन्य भाष्य और माधव-सरस्वती ने पद-चन्द्रिका नामक अन्य भाष्य लिखा । इसके संक्षेपण निम्नलिखित हैं—बृहद्-योग-वाशिष्ठ, लघु-ज्ञान-वाशिष्ठ, योग-वाशिष्ठ-श्लोक, नवम् शतक के गौड अभिनन्द-कृत योग-वाशिष्ठ-संक्षेप, योग-वाशिष्ठ-सार अथवा ज्ञानसार योग-वाशिष्ठ-सार-संग्रह तथा अद्वैतानन्द के शिष्य रामानन्द तीर्थ कृत वाशिष्ठ-सार अथवा वाशिष्ठ-सार-गूढार्थ । गौड अभिनन्द कृत योग-वाशिष्ठ-संक्षेप पर आत्म-सुख ने चन्द्रिका नामक भाष्य एवं भम्मडिदेव ने ससार तरणि नामक एक अन्य भाष्य लिखा । पूर्णानन्द और महेश्वर ने भी योग-वाशिष्ठ-सार पर दो भाष्य लिखे ।

अध्याय २

योग वाशिष्ठ दर्शन

विभिन्न पुराणों के दार्शनिक तत्वों का बाद के किसी ग्रन्थ में समावेश किया जायगा। योग-वाशिष्ठ-रामायण को पुराणों में सम्मिलित किया जा सकता है, परन्तु इसमें पुराणों की सामान्य विशेषताओं का अभाव है और सर्वत्र यज्ञ द्वारा प्रतिपादित वेदान्त-मिथ्यान्तो से मिनती-जुलती भूत अद्वैत मिथ्यान्तों की वेदान्त-सवधी-समस्याओं की चर्चाएँ भरी हुई हैं। यह विज्ञानकाय काव्य रूप एक अद्वितीय कृति है, इसमें तेइस हजार सात सौ चौतीस (विभिन्न हस्तलिपियों और सम्करणों के सभाव्य मतभेदों को छोड़कर) श्लोक हैं, और उग प्रकार यह श्रीमद्भगवद्गीता से कहीं अधिक बड़ा है। जिस दार्शनिक दृष्टिकोण के प्रतिपादन की इसमें चेष्टा की गई है और जिस पर बार-बार इसमें बल दिया गया है, वह शास्त्र और बौद्ध-विज्ञान-वाद के दृष्टिकोण के इतना सदृश है कि शंकर के विवेचन के एकदम बाद में इसका विवेचन करना मुझे विशेष रूप में अधिक महत्वपूर्ण प्रतीत होता है और फिर बाद में आने वाले वेदान्त सूत्रों की विभिन्न व्याख्याएँ शंकर के मत से इतनी प्रतिकूल हैं कि योग-वाशिष्ठ जैसे ग्रन्थ का शंकर से सम्बन्धित अध्याय के एकदम बाद विवेचन न करके अन्यत्र विवेचन करने के लिए उपयुक्त स्थान निर्धारित करना अत्यन्त कठिन होगा।

इस ग्रन्थ का आरम्भ एक आख्यान से होता है। कोई ब्राह्मण महर्षि अगस्त्य के आश्रम में पहुँचा और उसने प्रश्न किया कि ज्ञान अथवा कर्म में से मोक्ष साधन का प्रत्यक्ष कारण क्या है? अगस्त्य ने उत्तर दिया कि जिस प्रकार पक्षी अपने दो पखों के सहारे उड़ता है उसी प्रकार मनुष्य केवल ज्ञान और कर्म के द्वारा ही 'परमपद' को प्राप्त कर सकता है। इसे समझाने के लिए वे एक कथा का वर्णन करते हैं जिसमें आग्निवेश्य के पुत्र कारुण्य विद्याभ्यास की समाप्ति पर गुरुकुल से लौटकर शान्त और निष्क्रिय बैठा रहा। उसकी इस मनस्थिति का कारण पूछने पर उसने कहा कि मैं इस प्रश्न से दुविधा में पड़ गया हूँ कि क्या मनुष्य के शास्त्रोपदेशानुसृत कर्म 'त्यागमात्र' का अनुसरण करने की अपेक्षा 'परमपद' की प्राप्ति के लिए अधिक उपयुक्त है? कारुण्य के इस प्रश्न को सुनकर अग्निवेश्य ने कहा कि तुम्हारे इस प्रश्न का उत्तर केवल एक कथा के द्वारा ही दे सकता हूँ जिसको सुनकर तुम अपनी इच्छानुसार निश्चय कर सकते हो। एक समय हिमाद्रि-शृंग पर बैठी हुई सुरभि नामक अप्सरा ने इन्द्र के एक सदेशवाहक को आकाश में उड़ते देखा। उससे उसने प्रश्न किया कि तुम कहाँ

जा रहे हो ? उसने उत्तर दिया कि अरिष्टनेमि नामक एक राजा अपना राज्य अपने पुत्र को सौंपकर निष्काम भाव से तपश्चर्या कर रहे हैं, मुझे उसके पास अपने नियोग-वश जाना पड़ा था और मैं वहाँ से लौट रहा हूँ। अप्सरा ने सदेश-वाहक और राजा के बीच जो बातचीत हुई उसे विस्तार से जानने की इच्छा प्रकट की। सदेशवाहक ने कहा कि इन्द्र ने उस राजा को स्वलङ्कृत रथ में स्वर्ग में लाने का आदेश दिया था, परन्तु इस कार्य के हेतु राजा ने स्वर्ग के गुण और दोषों का वर्णन करने के लिए प्रार्थना की, जिन्हे सुनकर वह यह निश्चय कर सकें कि स्वर्ग में जाएँ या नहीं। उन्हें उत्तर मिला कि मनुष्य अपने गुणों के उत्तम, मध्यम या अधम होने के अनुरूप ही स्वर्ग में उत्तम, मध्यम अथवा अधम सुखों का भोग करते हैं, उपभोगों द्वारा अपने गुणों के क्षीण हो जाने पर वे पृथ्वी पर पुनर्जन्म ग्रहण करते हैं, और पृथ्वी पर अपने निवास काल में वे अपने सुखों की विषमता के कारण परस्पर स्पृहयुक्त हो जाते हैं। यह सुनकर राजा ने स्वर्ग में जाने से इन्कार कर दिया और इन्द्र से निवेदन करने पर उन्होंने अत्यन्त विस्मित होकर सदेशवाहक को आदेश दिया कि राजा को वाल्मीकि-आश्रम में ले जाकर वाल्मीकि को राजा की स्वर्गफल को भोगने की अस्वीकृति से अवगत करावे और राजा को समुचित उपदेश देने की प्रार्थना करे ताकि मोक्ष प्राप्ति हो। ऐसा करने पर राजा ने वाल्मीकि से प्रश्न किया कि मोक्ष किस प्रकार से प्राप्त कर सकता हूँ, वाल्मीकि ने प्रत्युत्तर में इस विषय पर राम-वाशिष्ठ-संवाद को वर्णन करने की इच्छा प्रकट की।

वाल्मीकि का कथन है कि रामायण की कथा समाप्त करके भारद्वाज को उसका उपदेश करने के बाद भारद्वाज ने एक बार उसे ब्रह्माजी को सुनाया और ब्रह्माजी ने प्रसन्न होकर भारद्वाज को वर देने की इच्छा प्रकट की। भारद्वाज ने उत्तर में यह कहा कि मुझे ऐसा उपदेश दीजिए कि जिससे मनुष्य दुःखों से मुक्त हो सके। ब्रह्मा ने उन्हें वाल्मीकि के पास जाने का आदेश दिया और भारद्वाज सहित स्वयं जाकर ब्रह्मा ने वाल्मीकि से प्रार्थना की कि जब तक राम के सम्पूर्णचरित्र का वर्णन न कर लें तब तक वे अपने कार्य से निरत न हो ताकि उसे सुनकर लोग सासारिक भयों से मुक्ति पा सकें। भारद्वाज को उपदेश देने के पश्चात् आश्रम से ब्रह्मा के अन्तर्धान हो जाने पर भारद्वाज ने भी राम और उनकी पत्नी उनके माई और अनुयायियों के इस शोक एवं मय ग्रस्त समार में आचरण का और उनके सतापहीन शान्त जीवन का वर्णन करने की वाल्मीकि से प्रार्थना की।

उपर्युक्त प्रश्न के उत्तर में वाल्मीकि ने कहा कि अपना विद्याभ्यास समाप्त करके राम ने विभिन्न तीर्थों की और आश्रमों की यात्रा की। लौटकर वे प्रतिदिन अत्यन्त तृप्त दिखाई देने लगे, परन्तु अपने दुःख का कारण किसी को भी नहीं बताते थे। राम की तृप्तता से राम के पिता दशरथ अत्यन्त चिन्तित हुए और वाशिष्ठ ने उसका कारण पूछा। उसी समय विद्वामित्र भी राक्षसों के वध के उद्देश्य ने राम को

बुझाने के लिए प्रयोगों में उपस्थित हुए। उस समय राम की मित्र मा स्थिति के अत्यन्त निम्नित होकर विद्वान्मित्र ने उसी मित्रता का कारण दिया।

राम ने कहा कि मेरे मन में एक बड़ा उदात्त उद्देश्य है जिसने मुझ में सब भोगों के प्रति विवृण्णता पैदा कर दी है। इस प्रकार मैं मुक्त नहीं हूँ, मनुष्यों का जन्म मरण के लिए और मरण जन्म के लिए होता है। संसार में सब कुछ घटित है। सब विद्यमान यन्त्रों में समग्र है (माना 'पर-परममणित')। यही हमारी मानसिक कल्पनाओं (मन कल्पना) के कारण ही उनका संग्रह और संयोग होता है। भोगों के सत्ता ही मृष्टि मन (मन) द्वारा ही होती है और यह मा स्वयं अस्मिन्महीन प्रतीत होता है। प्रत्येक वस्तु मृगमृगण के समान है।

तब वशिष्ठ ने जगन्प्रतीति के स्वरूप की व्याख्या की और यही उत्तर इस ग्रन्थ का विषय है। राम-वशिष्ठ के इस संवाद को वाल्मीकि ने सुनकर राजा भरिष्ठनेमि छिन्नसंशय हो गए और अप्सरा ने भी प्रसन्न होकर देवदूत को जाने की अनुमति दे दी। अपने पिता अग्निवेद्य ने यह सब सुनकर कारण ने ऐसा अनुभव किया मानो उसने परम तत्त्व प्राप्त कर लिया और उसने सोचा कि अपनी तरवानुभूति के कारण अब कर्म तथा निष्क्रियता एक ही होने के कारण, उसका यह स्पष्ट कर्णव्य है कि वह जीवन के नित्यनैमित्तिक कर्तव्यों का पालन करे। जब अगस्त्य ने इस आख्यान को समाप्त किया तो ब्राह्मण सुतीक्ष्ण ने अपने को छिन्नसंशय अनुभव किया।

इसमें एक बात ऐसी है जिसे परवर्ती काल का स्पष्ट संकेत माना जा सकता है, यहाँ तक कि इस ग्रन्थ के रामायण के रचयिता द्वारा लिखे गए होने के दावे के आशय से भी बहुत बाद के काल की ओर संकेत करती है। इसमें एक श्लोक कालिदास के कुमारसंभव के एक श्लोक के प्रायः समान ही है।^१ मेरे विचार में यह अनुमान निस्संदेह लगाया जा सकता है कि लेखक ने इस श्लोक को कालिदास से ग्रहण किया है, और सामान्य धारणा भी यही है कि कालिदास का काल पंचम शती ई० पू० है। योग-वाशिष्ठ के लेखक चाहे कोई भी क्यों न रहे हों, वे कालिदास से कम से कम कुछ समय बाद रहे। यह भी माना जा सकता है कि कवि के रूप में कालिदास के सम्मान को स्थापित करने के लिए कालिदास का काल अब योग-वाशिष्ठ के लेखक का काल

^१ योगवाशिष्ठ ३ १६ ५०।

अथ तामसिमात्रं विह्वलाम्
सङ्क्रपाकाशमवा सरस्वती
शफरी हृदशोष विह्वला
प्रथमावृष्टिरिवान्वकम्पता ।

पर्याप्त मात्रा में लम्बा रहा होगा। इस सम्बन्ध में विचारणीय एक अन्य तथ्य है। शांकर-वेदान्त की व्याख्या एवं योग-वाशिष्ठ के दृष्टिकोणों में महत्वपूर्ण साम्य होते हुए भी कोई भी एक दूसरे के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहते। पुनः, योगवाशिष्ठ के विचार बौद्ध विज्ञानवादियों से इतने मिलते जुलते हैं कि सम्पूर्ण अन्य बौद्ध विज्ञानवाद का ब्राह्मण-रूपांतर प्रतीत होता है। बौद्ध विज्ञानवाद को आत्मसात् करने का एवं उसे ब्राह्मण-विचारधारा पर रूपान्तरित करने का एक अन्य महत्वपूर्ण उदाहरण दिया जा सकता है, यथा गौडपाद एवं शंकर के लेख। अतः मेरी यह मान्यता है कि योग-वाशिष्ठ के लेखक समस्त गौडपाद अथवा शंकर के समकालीन समस्त ८०० ई०प० अथवा उनके एक शतक पूर्व थे।

इस ग्रन्थ में छह प्रकरण हैं यथा वैराग्य, मुमुक्षु, व्यवहार, उत्पत्ति, स्थिति, उपशम, एवं निर्वाण। वह आर्श-रामायण, ज्ञान-वशिष्ठ, महारामायण, वशिष्ठ रामायण अथवा वशिष्ठ के नाम से जाने जा सकते हैं। इस पर कई भाष्य लिखे गए हैं। इन भाष्यों में मैं विमोक्षतया आनन्दबोधेन्द्रकृत तात्पर्य प्रकाश का ऋणी हूँ।

योग-वाशिष्ठ आद्योपात जनसुलभ भाषणों के रूप में एक दार्शनिक ग्रन्थ है एवं एक ही विचारधारा को प्रायः पुनः-पुनः विभिन्न प्रकार के वर्णनों तथा काव्यात्मक कल्पना में दाँहराया गया है। परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि लेखक अलौकिक काव्यात्मक प्रतिभा से युक्त है। प्रायः प्रत्येक श्लोक सर्वोत्कृष्ट काव्यात्मक कल्पना से परिपूर्ण है, शब्दों का चुनाव अत्यन्त कर्तुं-प्रिय है और वे प्रायः हमें अपने अभिप्राय आत्यंतिक-प्रादुर्भात्मिक विचार की अपेक्षा अपने काव्यात्मक मूल्य द्वारा हम पर अधिकार प्रभाव उत्पन्न करते हैं।

सन् १६२४ की मद्रास प्राप्य मना की कावेरी में योग-वाशिष्ठ समाधाय पर एक लेग में विप्रसार मद्रासमें रहते हैं कि योग-वाशिष्ठ-मार्ग का नाम मोक्षोपाय-सार अभिनव ने लिखा जिसे गीत-संगीत में सम्मिश्रित नहीं करता चाहिए। परन्तु वे यह तथ्य भूल जाते हैं कि गीत-संगीत ने जो योग-वाशिष्ठ-मार्ग नामक उगता अन्य भाष्य लिखा। प्राग्विज्ञ रूप में यह उनके मन का मान लिया है कि योग-वाशिष्ठ दम एव बाधक घटता है और गीत-संगीत चाहिए। स्वयं यदि तबम् जगत के गौड अभिनव ने उम्मा गीतगण लिखा तो योग-वाशिष्ठ नाम में दम अष्टम धनक में लिखा जाना चाहिए। इन प्रकार योग-वाशिष्ठ को मानने प्रथम आठवें धनक में मानना चाहिए।

परम तत्त्व

योग-वाशिष्ठ का तृतीय प्रकरण उत्पत्ति के मन्त्र में है। यद्यपि का मूल कारण दृश्य जगत् का भाव है एवं इस प्रकरण का मुख्य विषय यह है कि दृश्य जगत् का कोई अस्तित्व नहीं है। प्रथम के समय सम्पूर्ण दृश्य जगत् की प्रतीति का नाम हो जाता है यथा सुषुप्ति में स्वप्न का। जेप जो बच जाता है वह गम्भीर एव नीमिष है, न तो प्रकाश है न अघकार बल्कि केवल अव्यक्त और अनिर्वचनीय है परन्तु फिर भी वह एक सत् पदार्थ है। यह तत्त्व स्वयं अपने आपका अन्य के रूप में प्रकट करता है (स्वयं अन्य इवात्सलम्), और प्रवाहहीन समुद्र की तरंगों के समान प्रकृतिशील तत्व के द्वारा मनस् के रूप में व्यक्त होता है। परन्तु वास्तव में जो कुछ भिन्न २ रूप में दृश्य जगत् दिखाई देता है उसका वस्तुतः अभाव ही है, क्योंकि यदि उसका प्रभाव होता तो किसी भी स्थिति में अभाव नहीं हो सकता था।^१ दृश्य जगत् का लेशमात्र भी अस्तित्व नहीं है। परम अनिर्वचनीय अनिश्चित तत्व जो केवल निर्वाण मात्र है अथवा परावृद्धि है, वह सदा विद्यमान रहता है और उसमें कोई विकार अथवा परिवर्तन नहीं होता। इस तत्व के प्रथम स्पन्दन में अहंकार उत्पन्न होता है जो भासित होने पर भी वस्तुतः परम तत्व के अतिरिक्त कुछ नहीं है। धीरे २ वायु में सहरो की तरह कई एक स्पन्दनों के द्वारा सृष्टि के (दृश्य जगत्) विसर्ग की उत्पत्ति होती है। परम तत्व केवल सकल्प पुरुष ही है।^२ मुनि के मतानुसार जिसका हमें अवभास होता है वह सकल्प नगर अथवा गन्धर्व-पट्टन के समान मनस् के सकल्प के कारण

^१ योग-वाशिष्ठ ३३।

^२ सर्वेषा भूतजातानां, ससार व्यवहारिणाम्, प्रथमोऽसौ प्रतिस्पन्दश्चित्तदेह स्वतोदयः। अस्मात् पूर्वात् प्रतिस्पन्दादनन्यैतत्स्वरूपिणी, इयं प्रविसृता सृष्टिः स्पन्दसृष्टिरिवानिलात्। ३३ १४ १५।

ही है (यथा सकल्प-नगर यथा गन्धर्वं पत्तनम्) । सार वस्तु परम तत्त्व के अतिरिक्त कुछ नहीं है और जो कुछ उसके अतिरिक्त दिखाई देता है उसका कुछ भी अस्तित्व नहीं है वह केवल मानसिक जगत् है जो परम तत्त्व के द्रव्य रहित अव्यक्त मानसिक जगत् से उत्पन्न होता है । ज्ञाता होने का हमारा भ्रम उस स्थिति में ही मिट सकता है जबकि हम यह निश्चित रूप से अनुभव कर लें कि इस दृश्य जगत् के भाव की सम्भावना ही नहीं है, और उस स्थिति में मोक्ष हो जाता है यद्यपि दृश्य जगत् भासित होता रहे । इस मनस् की मानसिक रचनाओं द्वारा ही सर्ग-विसर्ग की उत्पत्ति दृश्य जगत् में हुई है । उसका कोई विशिष्ट रूप नहीं है अपितु वह तो केवल नाममात्र एव शून्यमात्र है ।^१ यह मनस् न तो हमारे अंतर में है और न बाह्य, यह तो हमारे चारों ओर शून्य की तरह व्याप्त है । इस सम्पूर्ण प्रपञ्च को मनस् से प्रकट हुआ समझना मृगजल के समान है । सब रूपों एव भावों के लक्षण केवल क्षणिक कल्पनाओं के समान है । जो कुछ व्यक्त है और जिसका भाव प्रतीत होता है वह मनस् के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है यद्यपि यह मनस् स्वयं काल्पनिक उत्पत्ति विदु है जिसकी कोई वास्तविक स्थिति नहीं है । जैसे जल से रस और वायु से स्पन्दन पृथक् नहीं किया जा सकता ठीक उसी प्रकार मनस् दृश्यावभासों से भिन्न नहीं है और न उनसे भिन्न किया जा सकता है । इन तरह, मनस् काल्पनिक तत्त्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जिसके द्वारा यह सम्पूर्ण दृश्य जगत् उत्पन्न हुआ यद्यपि यह दृश्य प्रपञ्च एव मनस् एक ही है और उनमें वैमिष्य वताना असम्भव है ।^२ अविद्या, ससृति चित्त, मनस्, वष, मल, तमस्, उसी प्रत्यय (दृश्य जगत्) के पर्याय-वाची शब्द हैं ।^३ दृष्टा ही दृश्य के रूप में प्रकट होता है और वह दर्शनमात्र ही है जो दृष्टा और दृश्य के रूप में प्रकट होता है । दृश्य-प्रपञ्च का अभाव ही मोक्ष स्थिति है । वास्तव में न तो दृष्टा है, न दृश्य, न दर्शन, न शून्य, न प्रकृति, और न पुरुष, न चित्त अपितु शुद्ध शात अथवा शुद्ध अभाव है और इसी को हम ब्रह्म कहते हैं ।^४ यह शुद्ध शात स्वरूप है जिसे सात्य पुरुष, वेदाती ब्रह्म, लौह विज्ञानवादी

^१ रामास्य मनसो रूपं न किञ्चिदपि दृश्यते । नाम मात्रादृते व्योम्नो, यथा शून्य-जडाकृते । ३४३८ ।

^२ पूर्णं पूर्णं प्रसरति शाते शान्तं व्यवस्थितम्
व्योमन्येवोदितं व्योमं ब्रह्मणि ब्रह्म तिष्ठति
न दृश्यं अस्ति सद्रूपं न द्रष्टा न च दर्शनम्
न शून्यं न जडं नो विच्छातमेवेदमाततम् ॥ ३४६६, ७० ।

^३ ३४४६ ।

^४ ३५६-७ ।

विज्ञान-मात्र और शून्यवादी पूर्ण शून्य कहने हैं।^१ और यही शून्य अन्तः और बाह्य जगत् में व्याप्त है।^२ उस शून्य की परिभाषा हम तर्क से तो गर्ह है जो इस प्रकार नहीं दिखाई देता है और जो गवका आचार है अर्थात् जिसमें जगत् स्थित है (यस्मिन् शून्य जगत् स्थितम्) और जो मृष्टि वा कागल होते हुए भी शून्य गृह्यता है।^३ मृग-जल अथवा वध्या-पुत्र के समान मायिक दृश्य प्रपन्न को पूर्णरूप में अमत् ही समझना चाहिए। इस प्रकार परम तत्त्व न तो सत् है न असत् अपितु वह स्वदात्मक और अस्वदात्मक दोनों है (स्वदात्तपदात्मक)।^४ यह आत्मा अनिर्यंचनीय एवं अव्यपदेश्य है (किमप्यव्यपदेशात्मा), न नाश है न अभाव है, और न भावोऽभाव है तथा न स्वदात्मक और न अस्वदात्मक है (न भावो भवन न न)। योग-वाशिष्ठ दर्शन की लकावतार-सूत्रों से उतनी निश्चित और गहन समानता है कि इस विषय का विस्तृत विवेचन करना आवश्यक नहीं है और पाठकों का ध्यान वर्तमान कृति की प्रथम पुष्पक में वर्णित लकावतार-दर्शन की ओर आकृष्ट किया जाता है। वेदात् के विषय में योग-वाशिष्ठ प्रकाशानन्द-कृत दृष्टि-मृष्टिवाद के समान है जो बाद में निरसि गई है और जिसका रचना-काल गौडपाद और मडन के समय समझा जाता है। प्रकाशात्मन् योग-वाशिष्ठ को अपने मुख्य आधार श्रवों में से एक मानना है।

उत्पत्ति

(प्रपञ्चात्मक-जगत्) न तो पूर्व में था और न वर्तमान में है और न भविष्य में होगा। इस कारण वास्तविक रूप से न तो जगत् की उत्पत्ति है और न विनाश।^५ परन्तु फिर भी दृश्य अवश्य है और इसके मूल में हमें जाना चाहिए। परम तत्त्व पूर्ण निर्वृत्ति मात्र है जैसाकि ऊपर वर्णन किया जा चुका है। इस दृश्य जगत् के व्यक्त होने का क्रम इस प्रकार है कि प्रथम परम तत्त्व में स्व सकल्प होता है जिससे अनिर्यंचनीय तत्त्व प्रकट होता है और उससे अहंकार की उत्पत्ति है। उसके स्पन्द से एक ऐसी स्थिति उत्पन्न होती है जिसको बुद्धि तत्त्व कह सकते हैं, जो शुद्ध बुद्ध और

^१ नाशरूपो विनाशात्मा ३ ५.१६।

^२ ३ ७ २२।

^३ ३ ६ ५६।

^४ ३ ६ ५६।

^५ वध्यापुत्रव्योभवने यथा न स्त कदाचन।

जगदाद्यखिल दृश्य तथा नास्ति कदाचन।

न चोत्पन्न न च ध्वसि यत् किलादी न विद्यते।

उत्पत्ति कीदृशी तस्य नाश शब्दस्य का कथा ॥ — ३ २ ४ ५ ॥

निरजन है, और जिसमें प्रत्येक वस्तु प्रतिविविक्त होती है और इसी तत्त्व को हम चित्त कहते हैं। ज्यो-ज्यो स्पन्द अधिक घन समवेदन होता है त्यो-त्यो जीव के दूसरे विकार उत्पन्न होते हैं। इस सोपान पर वह अपनी परम स्थिति को भूल-सा जाता है और भावना मात्र-सार के रूप में अपने आप में से प्रवाहित होने लगता है। प्रथम विषय आकाश है जो शुद्ध शून्य है। उसी क्षण अहता और काल उत्पन्न होता है। यह मृष्टि किसी अर्थ में भी वास्तविक नहीं है। परम तत्त्व के और स्व-समवेदन-मात्र के दृश्य की प्रतीति के अतिरिक्त कुछ नहीं है। सत् का यह जाल असत् है और सत् की प्रतीति मात्र है। सम्बित् जो आकाश एव अहकार सदृश्य है और जो भावना के गर्भ का बीज है उसी का विकार वायु स्पन्द है।^१

पुन आकाश में स्पन्दन के फलस्वरूप घनीभय की उत्पत्ति होती है और इससे 'ख' तन्मात्रा उत्पन्न होती है। यही शब्द तन्मात्रा सब वेदों की जननी है जिसमें शब्द वाक्य और प्रमाण सम्मिलित है। क्रमशः स्पर्श, तेज, रस, गंध उत्पन्न होते हैं और उन्हीं से यह सम्पूर्ण दृश्य-प्रपञ्च, जो वस्तुतः इसके अतिरिक्त कुछ नहीं है कि वे बुद्धि तत्त्व के गर्भ से उत्पन्न हुए। पुन जीव उत्पन्न होता है जिसमें चैत्य संयोग चेतन के केवल सम्पर्क अथवा स्पर्श से ही बाह्य चित्त-शक्ति आई न कि स्वयं में निहित स्व-संचालित चैत्यव से है। इसके पश्चात् मायिक अविद्या उत्पन्न होती है जिसके फलस्वरूप जीव समझने लगता है कि वही चैतन्य कर्त्ता है और इसी कारण चैत्यक से पृथक् है जिसका परिणाम यह होता है कि जीव में अहकार आ जाता है जो बुद्धित्वाक् कलन के कारण पृथक्-पृथक् तन्मात्राओं का दृश्य प्रपञ्च और जगत् की उत्पत्ति होती है। परन्तु वे सब संग हैं और इस कारण उनकी वस्तु-स्थिति केवल दृश्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। क्योंकि उनका गुण केवल विकल्प मात्र है अतः वे कभी भी वास्तविक नहीं हो सकते। जो कुछ प्रतीति का भाव दिखाई दे

^१ मन सपद्यते लोल कलनाकलनोन्मुखम्,
बलयती मन शक्ति आदी भावयति क्षणात् ।

आकाशभावनामच्छा, शब्दबीजरमोन्मुखीम्,

ततस्ता घनता जातम् घनस्पन्दप्रमान्यम् । —४४१६, १७ ।

ऐसे बहुत से अंगों की तुलना में यह ज्ञात होता है कि प्रत्येक मानसिक मृष्टि भावना मात्र का परिणाम है और विक्रामशील भावनाओं की श्रम-श्रृंखला की प्रत्येक यथाश्रम भावना घन कहलाता है। तात्पर्य प्रकाश में घन का नायानुवाद उपचय के रूप में विद्या गया है। भावना और स्पन्द एक ही है, प्रत्येक भावना का परिणाम या या और प्रत्येक या के अनुसृत तत्त्व-निश्चित मृष्टि भी, और प्रत्येक घन के तत्त्व में स्पन्द या ।

रहा है वह विकल्प के स्पन्दन का परिणाम है। यह इच्छा उत्पन्न होते ही कि 'मुझे देखना है' दो आँखें प्रकट हो गई और ऐसे ही स्पर्श, गंध, रस, और श्रवण, की इन्द्रियें बन गईं। न तो जीव एक है और न उन्हें अनन्त कह सकते हैं। केवल ब्रह्म के विकल्प की सर्व शक्तिमत्ता से इतने जीवों का दृश्य जगत् प्रकट होता है। वास्तव में जीवों का कोई अस्तित्व विकल्प कुछ नहीं है जिससे कि उनकी प्रतीति होती है। कोई रूप अथवा पदार्थ है ही नहीं वे केवल चित्त चमत्कार हैं।

इस सिद्धांत के अनुसार मनस् शुद्ध चित्त के कार्य के अतिरिक्त कुछ नहीं है जिसके द्वारा वह अपने-आपको दृश्य के रूप में बाहर निकालती है। यहाँ पर शुद्ध चित्त को हम आध्यात्म कह सकते हैं और उसकी दृश्यता को हम आधिभौतिक कह सकते हैं।^१ दृश्यता में भी चित्त अपने से अतिरिक्त किसी दूसरे को नहीं देखता यद्यपि वह अन्य को देखता हुआ सा प्रकट प्रतीत होता है (स्वमेवान्यतयादृष्ट्वा) और इस दृश्य प्रपञ्च का प्रारम्भ अहता से होता है।

यहाँ पर महत्वपूर्ण प्रश्न यह उठता है कि समता में यह विकार कैसे उत्पन्न हुआ और यह वर्तमान सकल्प विकल्पात्मक जगत् किस तरह से प्रकट हो गया। योग-वाशिष्ठ में इसका उत्तर यही दिया गया है कि काकतालीय योग के द्वारा यह सब कुछ हो गया। वास्तव में यह बड़ी दुःखद बात है कि इतनी विचित्र अर्थकरी सृष्टि का उत्पन्न होना केवल आकस्मिक समझा गया है।^२ परब्रह्म के कोई अन्य कारण की सम्भावना की खोज करना अप्रासंगिक समझा जाता है।^३

कर्म, मनस् एवं पदार्थ

इसके अनुसार कर्म मनस् क्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। मनस् की क्रिया-शील अवस्थाएँ उनकी पूर्व क्रियाओं पर निर्भर रहती हैं और आगे की क्रियाओं द्वारा निर्धारित की जाती हैं। जब कोई विशेष स्थिति आगे आने वाली स्थिति को निश्चित करती है तो वह समझी जाती है, परन्तु क्योंकि यह स्थिति पहिले की स्थिति से अर्थात् कर्म से, पैदा होती है तो यह कहा जा सकता है कि कर्म कर्त्ता का जनक है और कर्त्ता फिर अपनी क्रिया से कर्म उत्पन्न करता है। ऐसी अवस्था में कर्म और

^१ चितो यच्चेत्य कलन तन्मनस्त्वमुदाहृतम् चिद् भागोऽत्राजडोभागो, जाड्यमत्र हि चेतता ।—३ ६१ ३७ ।

^२ —३ ६६ १५ ४ ५४ ७ ।

^३ ग्रहण कारण कि स्याद् इति वक्तु न युज्यते स्वभावो निर्विशेषत्वात् परो वक्तु न युज्यते ।—४ १८ २२ ।

कर्ता परस्पर जनक है, जैसाकि वृक्ष से बीज और बीज से वृक्ष इसी तरह से कर्ता से कर्म और कर्म से कर्ता का चक्कर चलता रहता है तथा यह निश्चित तौर पर नहीं कहा जा सकता कि प्रथमतः कर्म हुआ या कर्ता।^१ परन्तु, यदि ऐसा ही है, तो कर्म का उत्तरदायित्व समाप्त हो जाता है और मनुष्य सुख और दुःख अपनी वासना के अनुसार भोगता है जिससे वह पैदा होता है। परन्तु यदि कर्ता और कर्म की उत्पत्ति एक साथ ही हो तो पूर्व जन्म के कर्म से वर्तमान जन्म निश्चित नहीं होना चाहिए और इसका अर्थ यह होगा कि मनुष्य के सुख और दुःख उनके कर्मों पर आधारित हैं। श्री रामचन्द्र के यह प्रश्न प्रस्तुत करने पर वशिष्ठजी कहते हैं कि कर्म आत्मा के कारण नहीं होता अपितु मनस् के कारण होता है। मानसिक सकल्प विकल्प से ही कर्म होता है। प्रथमतः जब मनस् तत्त्व सत् के रूप में ब्रह्म से उत्पन्न होता है तो कर्म भी उसी क्षण आरम्भ हो जाता है और उसके परिणामस्वरूप आत्मा और शरीर का संबन्ध होते ही वे व्यक्त हो जाते हैं। कर्म और मनस् एक अर्थ में एक ही वस्तु है। इस जगत् में क्रिया-स्पन्दित कर्म कहलाता है और चूँकि मनस् के स्पन्दन में क्रियाएँ होती हैं और सुख और दुःख के भोगों के माध्यम से समस्त शरीर उत्पन्न होते हैं, इसी तरह से जो शरीर, भौतिक स्थूल कर्म से संबन्धित है वास्तव में वह मनस् और उसके स्पन्दन के अतिरिक्त कुछ नहीं है। मनस् सार रूप से कर्म अथवा स्पन्दन ही है और स्पन्दन का बद होना ही मनस् का नाश होना है (कर्मनाशे मनो-नाश)^२ जैसे उष्णता अग्नि से अथवा कृष्णता अन्न से पृथक् नहीं की जा सकती, इसी तरह से स्पन्दन और क्रिया मनस् से पृथक् नहीं की जा सकती। यदि एक समाप्त होता है तो दूसरा भी आवश्यक रूप से समाप्त हो जाता है। मनस् का अर्थ वह क्रिया है जो भाव और अभिभाव के बीच स्थित रहती है और अभिभाव से भाव उत्पन्न करती है, वह स्वभाविक तौर पर गत्यात्मक है और मनस् के नाम से प्रसिद्ध है। मनस् की इमी मिया के द्वारा ज्ञाता-ज्ञेय रहित शुद्ध चैतन्य ग्रहता का रूप धारण करता है। इस तरह मनस् सतत क्रियाशीलता का द्योतक है। कर्म का बीज मनस् स्पन्दन है और जो क्रियाएँ उसके द्वारा सम्पादित होती हैं वे वास्तव में अनन्त हैं। सदैवपरमाण्वमय मनस् ही कर्मेन्द्रियो का कार्य कहा जा सकता है—जिसमें समस्त कृपाएँ होती हैं, और इसी कारण से कर्म को मन के अतिरिक्त और कुछ नहीं माना गया है। मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त, कम, कल्पना, मसृति, वासना, विद्या, प्रयत्न, स्मृति, वेद्यन नाममात्र से निम्न है और इन भिन्न-भिन्न नामों से ही अम उत्पन्न होता है, वास्तव में वे वेदव

^१ यथा कर्म च कर्ता च पर्यायिणौह संगतौ

रमणा निगते कर्ता कर्ता रम प्रणीयते

योगापुरादिस्त्रियायो नोक्त वेदोक्त एव न । ३६४ । १८०० ।

^२ ३६५ ।

मत् प्रपञ्चानि तानि तानि विना के प्रतिष्ठािता रीति इत्येव वस्तु नती है अर्थात् एव ही तत्त्व है। ये भिन्न-भिन्न नाम केवल इमीयिग प्रपञ्चिता एव है कि वे एक ही तत्त्व के भिन्न-भिन्न स्वरूप पर बन गये हैं। वे पृथक् पृथक् प्रपञ्च वस्तुओं नती है, केवल भिन्न-भिन्न सोपान, स्वरूप प्रपञ्च धारा है। इस तरह तिन की विना ता प्रदम धारा भिन्न-भिन्न दिशाओं में भटाने वाली विना की रथाओं का मग मान् रत्ताता है। जब भटाने के पदनात् से विकल्पा के गीन में या विमृश्य होता है कि 'यह ऐसा ही है' तो यह बुद्धि कहताती है। तब तबैर श्रीर प्राप्ता के मय का भम हो जाता है तो यह व्यक्तित्व का भम प्रसार कर्ताता है। जब भूत ही स्मृति श्रीर अविष्य ही आशाओं के माय विज्ञान-विमर्श का मय हो जाता है तो यह तिन कहलाता है। जब तिनो दिशा ही श्रीर स्पन्दन प्रपञ्च विनातीमता के प्रयं में क्रिया का वास्तविक रूप मगका जाता है तो यह तम कर्ताता है। जब, प्रती स्वय पूर्ण स्थिति छोटार वह तिमो वस्तु की उच्छा करना है तो हम उसे मन्ना कहते हैं। जब चित्त का पूर्ण दृष्ट प्रपञ्च अदृष्ट तिमो वस्तु की घोर भूताव होता है श्रीर यह सम-भना है कि वह पूर्वानुभूत है तो हम उसको स्मृति ता नाम देते हैं। जब त्रि मूयम नम रूप में भाव उत्पन्न होते हैं श्रीर ये प्रपञ्च मय भावनाओं की हम तरह से प्रभावित करते हैं जैसे कोई किमी वस्तु में राग प्रपञ्च द्वेय अनुभव किए गए हो तो यह यामना कहलाती है। जब यह अनुभूति होती है कि एक श्रीर आत्म-ज्ञान श्रीर दगरी श्रीर मिथ्या एव भ्रमात्मक दृश्य जगत् है तो हम इसे विना कहते हैं, अर्थात् आत्म श्रीर अनात्म का ज्ञान ही विद्या है। जब यथार्थ-ज्ञान की स्मृति नष्ट हो जाती है श्रीर झूठे जगत् प्रपञ्च का प्रभाव हमारे ऊपर यथार्थ-ज्ञान सवार हो जाता है तो हम उसको मल कहते हैं। पञ्च ज्ञानेन्द्रियों का कार्य हमें सुसुप्रद लगता है श्रीर हम उन्हें इन्द्रिया कहते हैं चूँकि सम्पूर्ण जगत्-प्रपञ्च दृश्य की उत्पत्ति एव आधार इस परम तत्त्व में है अतः वह प्रकृति कहलाती है। चूँकि यह यथार्थ स्थिति न तो भाव श्रीर न अभाव ही हो सकती है श्रीर चूँकि इससे अनन्त विसर्ग की उत्पत्ति होती है इसलिए उसे माया कहते हैं।^१ इस तरह वह एक ही दृश्य है जो जीव, मनस्, चित्त श्रीर बुद्धि के नामों से प्रचलित है।^२

इस ग्रन्थ की एक विशेषता यह है कि यह साधारण प्रकार की दार्शनिक पुस्तक नहीं है, अपितु उसका मुख्य उद्देश्य पाठकों के हृदय में एक ही भाव की विविध प्रकार

^१ ३ ६६ १७ ३१ ।

^२ ३ ६६ ३४ ।

जीव इति उच्यते लोके मन इत्यपि कथ्यते ।

चित्त इति उच्यते सैव बुद्धिरित्युच्यते तथा ।

से उन श्रारयानों एवं कविताओं को दोहराकर दृढ़ निश्चय उत्पन्न करने का प्रयत्न है जो महानतम् स्मृत कवि कालीदास की कविता में निम्न श्रेणी के नहीं हैं ।

जगत्-प्रपञ्च

योग-वाशिष्ठ इस बात की पुनरावृत्ति करते नहीं थकता कि यह जगत् आकाश में वन अथवा कमल तथा शयन-भूग के सदृश है । परम ब्रह्म की स्थिति मनस् की स्थिति से उच्चतर है । मनस् होने से वही ब्रह्म अपने आपको चित्त में परिवर्तित कर देता है और इस तरह से यह परिवर्तनशील प्रतीतियों को उत्पन्न करता है । परन्तु स्वयं ब्रह्म तत्त्व में कोई अन्य वस्तु नहीं हो सकती । (ब्रह्मतत्त्वेऽन्यता नास्ति) । यद्यपि मनस् में परिवर्तन होना और उसके द्वारा जगत् प्रपञ्च की उत्पत्ति होना प्रतीत होता है, परन्तु यह परिवर्तन वास्तविक नहीं अपितु भ्रमात्मक है, क्योंकि इस परिवर्तन की प्रतीति होते हुए तथा स्थिर रहते समय भी ब्रह्म अविकारी और अपरिवर्त्तमान एवं निर्लेप रहता है । इस तरह सम्पूर्ण दृश्य जगत् ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, एवं जो कुछ प्रतीत हो रहा है उसका अभाव ही है । द्रष्टा अपने आपको दृश्य में कभी परिवर्तित नहीं करता परन्तु अपने आप ही स्वयं समस्त दृश्यों में वही रहता है । परन्तु प्रश्न यह उठता है, कि यदि सृष्टि अथवा विसर्ग मन की भ्रमात्मक कल्पना के अतिरिक्त और कुछ नहीं है तो इस जगत् की व्याख्या कैसे की जा सकती है ? इस विचारधारा में ऐसे प्रश्न का स्वभाविक उत्तर यही है कि यह व्यवस्था और समता कई लोको में काल्पनिक उत्पत्तियों की समानता पर एवं आकस्मिक बातों पर निर्भर है । यह आकस्मिक बात है कि कई स्वप्न-क्रम दूसरे स्वप्न-क्रमों से सगति रखते हैं । परन्तु वस्तुतः वे सब केवल एक मनस् की ही स्वप्न-रचनाएँ हैं । होता यह है कि वासना रूपी स्वप्न द्वारा भौतिक वस्तुएँ धीरे-धीरे अपने से पृथक् स्थाई रूप से रहती हुई समझी जाने लगती हैं । यद्यपि स्वप्न के रहते वे वास्तविक प्रतीत होती हैं फिर भी वे इस काल में सिवाय स्वप्न जगत् के और कुछ नहीं हैं । कुछ चैतन्य अपने आप स्वयं को बदलकर जो स्वप्न देखता है, वह ऐसा है कि स्वयं अपने में एक सा होता हुआ भी अन्य स्वयं देश, काल, क्रिया और द्रव्य के रूप में भिन्न-भिन्न सा प्रतीत प्रतिरूप यह जगद्रूप ब्रह्म मारी स्वप्न के सदृश प्रतीत होता है ।

साधारण जाग्रत स्थिति और स्वप्न स्थिति में अंतर यही है कि जाग्रतावस्था को हम स्थिर प्रत्यय समझते हैं और स्वप्नावस्था का हम सामान्यतः कोई स्थाई आधार

१ मेलनमपि स्वकीयपरकीयस्वप्नानां देवात् क्वचित् सवादवत् स्वान्त कल्पनात्मकमेव ।
—योग-वाशिष्ठ तात्पर्य प्रकाश, ४ १८ ४६ ।

नहीं समझने । स्थित रहने वाला कोई भी प्राण । स्वप्न ही व्यवस्था नहीं ब्यापक समझा जाता है चाहे यदि हमारे जाग्रत प्रथम परिणामशील समझे जाय तो यह व्यक्ति भी अपना स्वाधित्व को देते हैं और हमारा उनमें विद्यमान विद्या विनिर्मित हो जाता है । यदि स्वप्न के अनुभव कुछ समय तक हो और जाग्रत अनुभव क्षणिक हो तो जाग्रत-वस्था स्वप्नवत् समझी जायगी और स्वप्न के दृश्य स्वप्नावस्था में साधारण अनुभव समझे जायेंगे । केवल जाग्रत स्वाधित्व पर ही स्वप्न नग होता है और सभी स्वप्नों का बाध होने के कारण मित्या समझे जाते हैं । परन्तु स्वप्न स्वप्नावस्था में स्वप्न दिखाई देता रहता है हम उन्हें दृष्टा नहीं समझा क्योंकि उन भाषि में स्वप्न के दृश्य स्थाई प्रतीत होने हैं और इसी कारण गाम्भीर्य है । इस तरह में जाग्रत अवस्थाओं और स्वप्न अवस्थाओं में केवल जाना ही पनर है कि प्रथम अवस्था आपेक्षित दृष्टि में स्थिर और नाश रहने वाली है और दूसरी अवस्था अस्थिर और परिवर्तनशील है ।^१

हमारे अंदर एक शुद्ध चैतन्यभाव है जो अनुगत जीव प्राण, वीर्य और तेजस ही है । जाग्रतावस्था में जब शरीर का मध्य मन, वान कर्म में होता है तो बुद्धि अपना कार्य करना प्रारंभ कर देती है जिसके परिणामस्वरूप मग तरंग का सामानिक ज्ञान उत्पन्न होता है और उसके कारण जगत् प्रपन्न ही माया व्यक्त हो जाती है जैसे इन्द्रियों के गोलियों द्वारा बाह्य स्पर्श में कोई उन्मु पर प्राणी है और यही स्थिर एवं निश्चिन्त स्वभाव वाली होने से जाग्रत अवस्था कहलाती है । गुणुप्तावस्था वह है जिसमें शरीर मनस्, कर्म अथवा वचन की क्रिया से शुद्ध नहीं होता । बुद्धि शान्त रहती है और उसमें बिना किसी बाह्य अभिव्यक्ति के तिल में तेल की तरह प्रमुष्णावस्था में रहती है ।^२ जब जीव-धातु अतिशुद्ध हो जाता है तो हमें स्वप्नावस्था के अनुभव होते हैं । जब कभी मनस् अपने-आप को कोई वृत्ति में पूर्णतया एकत्व स्थापित कर लेता है तो वह अपने-आप को ऐसी ही वृत्ति वाला बना हुआ प्रतीत होता है जैसेकि अग्नि में लोहे का गोला स्वयं अग्नि के समान हो जाता है । मनस् ही पुरुष और विश्व-रूपता (दृश्य) है ।^३ साह्य दर्शन के अनुयायी मनस् को शुद्ध चित्त समझते हैं और उन्होंने अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन विस्तारपूर्वक किया है और उनके मत में साह्य शास्त्र में बताए गए साधनों के अतिरिक्त किसी अन्य साधन द्वारा मोक्ष-प्राप्ति नहीं होती । वेदान्त के अनुयायियों का भी यह विचार है कि यदि कोई सम्पूर्ण जगत् को

^१ जाग्रतस्वप्नदशाभेदो न स्थिरास्थिरते विना सम सदैव सर्वत्र समस्तोजुभवोजनयो । स्वप्नोऽपि स्वप्नसमये स्थैर्याज्जाग्रत्त्व श्रुच्छति अस्थैर्यात् जाग्रदेवास्ते स्वप्नस्ता- दृशबोधत ।

^२ ४ १६ २३ ।

^३ ४ २० ४ ।

ब्रह्म समझे और आत्म समयमक इच्छाओं की निवृत्ति यदि इसी ज्ञान के साथ जोड़ दें तो मोक्ष सम्भव है। विज्ञानवादियों की यह धारणा है कि यदि पूर्ण इन्द्रिय दमन एवं विषयो की समाप्ति हो जाय और साथ ही उसको यह ज्ञान हो जाय कि जगत्-प्रपञ्च स्वयं उसके ही भ्रम के अतिरिक्त और कुछ नहीं है अर्थात् मिथ्या है तो वह निर्वाण प्राप्त कर सकता है। इस तरह से प्रत्येक दर्शन मोक्ष के झूठे नियमों को बहुत कुछ बढ़ा चढ़ा कर कहता है और उसका कारण परंपरागत गलत विचारधारों ही है। परन्तु इन सब विचारधारों के मूल में सत्य यह है कि मनस् ही अखिल सृष्टि का मूल है। वास्तव में सुख या दुःख, मधुर अथवा कटु, उष्ण अथवा शीत, स्वतः ही नहीं, और ऐसी प्रतीतियाँ केवल मन के ऐसा स्वभाव बन जाने से ही होती हैं जब कोई मान लेता है और पूर्ण श्रद्धा के साथ किसी विशिष्ट विचार में फस जाता है तो उस समय वह उस वस्तु को उसी विचार से देखना प्रारम्भ कर देता है।^१

कर्तृत्व एवं जगत्-प्रपञ्च की माया

जब कभी सुख अथवा दुःख के कार्य का अथवा पूर्ण इच्छा शक्ति के प्रयोग जैसे कि योग साधन के प्रयोग वाले कार्यों के सबब में किसी व्यक्ति को जब हम कर्तृत्व प्रधान कहते हैं तो हम गलती करते हैं क्योंकि कर्तृत्व इच्छा एवं निश्चय का काम है। अतः वह मनस् का आंतरिक निश्चय या वासनाभिधान और इच्छाएँ हैं।^२ विषयो को भोग की ओर ले जाने वाली मनुष्य में आंतरिक क्रिया इन इच्छाओं अथवा वासना-भिधान के अनुसार ही होती है और इससे उसको विशेष रूपों के भोग प्राप्त होते हैं इस तरह से हमारे सार भोग हमारे स्वभाव एवं आचार-विचार के स्वाभाविक परिणाम हैं, और वे ही भोगों के कर्त्ता हैं क्योंकि सम्पूर्ण कर्तृत्व हमारे आंतरिक इच्छा प्रयत्न में है। इसके प्रयोग से जो भोग मिलते हैं वह मन के भाव विकारों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो इच्छा के क्रियात्मक प्रयोग से उत्पन्न होते हैं। समस्त कर्म अथवा कर्तृत्व इस तरह में मूल वासना में सबधित है और इस कारण वे दोनों उन लोगों के लिए संभव हैं जो सत्य को नहीं जानते और जिनके मनस् मूल वासनाओं

^१ न ज्ञेह पदार्थेषु, रूपमेकमुदीर्यते ।

दृढ भावनया चेतो यद्यथाभावयत्यलम् ।

तत् तत् फल तदाकार काल तावत् प्रपश्यति ।

न तदस्ति न यत् सत्यं न तदस्ति न यन् मृषा ।

^२ योऽन्तरस्थाया मनोवृत्तेर्निश्चय उपादेयताप्रत्ययो वासनाभिधानतत्कर्तृत्वशब्दे-
नोच्यते ।

से परिपूर्ण रहते हैं। परन्तु जो वासना-रहित है उनका कोई कर्तृत्व अथवा भोक्तृत्व नहीं हो सकता। निस्सदेह उनका मनस् सदा कर्मशील रहता है और वे स्वयं प्रत्येक समय कुछ न कुछ करते ही रहते हैं। परन्तु वासना-रहित होने के कारण उनमें फलासक्ति नहीं है और उनके कर्म अनासक्तिपूर्वक चलते रहते हैं। जो कुछ मनस् करता है वही होता है, और जो वह नहीं करता वह नहीं किया जाता, अतः मनस् ही करता है न कि शरीर। जगत् चित्त अथवा मानस से व्यक्त हुआ है, उसी घातु का है, और उसी में स्थित है। प्रत्येक वस्तु केवल मानसिक है और इसका कोई दूसरा अस्तित्व नहीं है। अततो गत्वा प्रत्येक वस्तु ब्रह्म से ही उत्पन्न हुई है क्योंकि समस्त शक्तियों का श्रोत वही है, इसलिए सब शक्ति—भाव, अभाव, एकत्व, द्वैत, एव अनन्त ब्रह्म में ही प्रतीत होती है और ब्रह्म से ही इनकी उत्पत्ति है। चित्त अथवा मनस् शुद्ध चित्त अथवा ब्रह्म का विकास है जैसा कि उपरोक्त वर्णन में कहा जा चुका है। ब्रह्म के द्वारा ही कर्म, शक्ति, वासना और सम्पूर्ण मानसिक विकार प्रकट होते हैं। परन्तु यदि प्रत्येक वस्तु ब्रह्म से निकली है तो यह समझ में नहीं आता कि जगत् प्रपञ्च अपने स्रोत अर्थात् ब्रह्म से इतना भिन्न क्यों है? जब कोई कार्यकारण से उत्पन्न होता है तो यह आशा करना स्वाभाविक है कि यह दोनों वास्तव में समान होंगे अतएव यदि जगत् या सृष्टि ब्रह्म से उत्पन्न हुई है तो वह ब्रह्म के समान ही होनी चाहिए, परन्तु ब्रह्म निरञ्जन है और सृष्टि शोकानुकूल है, इसका स्पष्टीकरण कैसे हो? इस प्रश्न का उत्तर यही है कि जिस व्यक्ति को पूर्ण स्वानुभूति हो गई है कि सम्पूर्ण जगत्-प्रपञ्च ब्रह्म के गर्भ से निकला है और उसका कोई अस्तित्व नहीं है, तो, न तो इस सृष्टि में कोई शोक रहेगा और न कोई ऐसा गुण रहेगा जो ब्रह्म से भिन्न हो। केवल उसी व्यक्ति की दृष्टि में जगत् और ब्रह्म के बीच में महान् अंतर प्रतीत होता है जिसने परम सत्त्व का अनुभव नहीं किया हो। बिना पूर्ण अनुभूति के ब्रह्म एव सृष्टि के एकत्व का केवल शुष्क ज्ञान सब प्रकार के पापों का कारण है। इस हेतु उस व्यक्ति को सृष्टि और ब्रह्म के एकत्व का उपदेश नहीं देना चाहिए। जिसने अपने मन को इन्द्रिय-निग्रह और भोगों के प्रति वैराग्य के आवश्यक गुणों द्वारा शुद्ध नहीं कर लिया हो।^१ यथा इन्द्रजाल में घट-पट के रूप में और पट-घट के रूप में अस्तु वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण होता है और सत् का निरास हो जाता है, सब तरह के आश्चर्यपूर्ण दृश्य दिखाए जाते हैं और इन प्रतीतियों की स्वयं की वस्तु-स्थिति कुछ भी नहीं होते हुए भी यही उपमा जगत् की उत्पत्ति मनस् से की है। न तो कोई कर्त्ता है और न सम्पूर्ण कोई जगत् के सुख-दुःखों का भोक्ता है और न किसी का कोई विनाश है।^२

^१ आदौ शमदमप्रायैर्गुणैः शिष्य विशोधयेत्

पश्चात् सर्वं इदं ब्रह्म शुद्धस्त्व इति बोधयेत्।

^२ नात्र कश्चित् कर्त्ता न भोक्ता न विनाशमेति।

यद्यपि परम-स्थिति अवाच्य ब्रह्म अथवा चित् है फिर भी सृष्टि एव प्रलय का चक्र मनस् से ही प्रारम्भ होता है। तथाकथित सृष्टि की रचना के प्रारम्भ में मनस् की क्रिया शक्ति जाग्रत होती है। प्रारम्भ से ही इस शक्ति का प्रवाह गर्भस्थ स्थिति तक पहुँचने का अर्थ मनस् में शक्ति-संग्रह है जिससे 'घन' कहते हैं और जो स्पन्दनात्मक मन की अस्पन्दन स्थिति है। आगे चलकर शक्ति की यह अस्पन्दनस्थिति शक्ति के आगे के प्रवाह से मिश्रित होती है और परिणामतः वह द्वितीय श्रेणी का स्थिर शक्ति संग्रह हो जाता है फिर शक्ति का दूसरा प्रवाह आता है और उससे तीसरी श्रेणी की स्थिर शक्ति बन जाती है। यह क्रम चलता ही रहता है। इस तरह से मनस् सर्ग का रास्ता विचारो की वास्तविक शक्ति एव शक्ति के क्रियात्मक रूप की अंतरक्रिया के द्वारा है जो परम सत् की शक्ति के भंडार से प्रत्येक कर्मों वहाव से मिश्रित हो जाती है। अतः यह कहा जाता है कि मनस् का प्रथम स्पन्दन आकाश के रूप में व्यक्त हुआ और इस शक्ति के बहाव के परिणामस्वरूप मनस् में शक्ति का 'घन' बन गया, और दूसरा स्पन्दन मनस् में और हुआ जो पूर्वावस्था के घनशक्ति से विकृत होकर वायु हुआ। इस मनस् की शक्ति के द्वितीय विकार से वायु उत्पन्न होने के बाद क्रम चलता ही रहा और इस तरह के मनस् के बहाव प्रत्येक सोपान पर विकृत होकर घन का बनना घन-स्पन्द-क्रम कहलाता है।^१ आकाश, वायु, तेज, अप एव पृथ्वी सम्पूर्ण तथाकथित तन्मात्राएँ उपरोक्त क्रम से उत्पन्न होती हैं, और पश्चात् अहंकार एव बुद्धि अर्थात् सूक्ष्म शरीर अर्थात् पुण्ड्रक उत्पन्न होते हैं, तत्पश्चात् ब्रह्म का विराट् स्वरूप मनस् में निहित वासना के अनुसार बनता है एव विकसित होता है। इस प्रकार हमें पहले आकाश तन्मात्रा और आकाश तन्मात्रा शक्ति के बहाव से वायु तन्मात्रा, फिर आकाश तन्मात्रा वायु तन्मात्रा तीसरी शक्ति के बहाव से तेजस् तन्मात्रा और इसी प्रकार के आगे की तन्मात्रा, तन्मात्राओं अहंकार और बुद्धि से हमें अष्ट प्रकार की अर्थात् पाँच तन्मात्राएँ, अहंकार, बुद्धि एव शुद्ध चित्त का सूक्ष्म शरीर बन जाता है, जो ब्रह्म का पुण्ड्रक कहलाता है। [इससे ब्रह्म का शरीर विकसित होता है, ब्रह्म के मनस् द्वारा भौतिक तत्त्व और सम्पूर्ण जगत् प्रपञ्च की सृष्टि होती है। परन्तु है यह सम्पूर्ण मानसिक खेल, अतएव असत् है, और इसी तरह से समस्त शास्त्र, देवता और देवियों और सब कुछ जो वास्तविक दिग्वाई देता है वह सब वस्तुतः असत् है।

जीवनमुक्त के सोपान

योग-वाशिष्ठ के अनुसार मुक्ति मनुष्य के जीवनकाल में अथवा उसकी मृत्यु के पश्चात् प्राप्ति हो सकती है, प्रथम मुक्ति सदेह-मुक्तता अथवा जीवन-मुक्ति कहलाती है।

जीवन-मुक्त गवन्धा वह है जिगमे सत्ता के कोई वागना (आगमन) नहीं रहती और वह पुपुन्यवत्-मा रहता है। वह आत्मगत रहता है और उसके ध्यान में किसी वस्तु का भाव नहीं है। उसकी दृष्टि मग्न मनमुग्धी हो रहती है, यद्यपि वह अपने वहिर्बन्धु से वस्तुओं का देगता है और अपने गन्धर्ग तर्कन्द्रियों की गमन शिवाएँ करता रहता है। वह गविष्य की प्रतीक्षा नहीं करता, न वर्तमान में रहता है और न भूत को याद करता है। वह मोता हुआ भी जागृत है और जागृत भी सुपुन है। वह सम्पूर्ण कर्म बाह्य रूप में करता हुआ भी आन्तरिक रूप में उसे पूर्णतया अप्रभावित रहता है। वह अंतर में गमन तर्कों को गमन करता है और अपने लिए कोई इच्छा नहीं रखता। वह आनंद में गन्विता रहता है और इसी कारण साधारण दृष्टि वाले लोगों में साधारण सुखी व्यक्ति दिगई देता है, परन्तु वह वास्तव में सब तरह के काम करता हुआ भी अपने आप का कर्तृत्व में मोहित नहीं करता (त्यक्तरकर्तृत्वविभ्रम) अर्थात् उसको चर्ता होने का भ्रम नहीं होता। उसको द्वेष, शोक, सवेग अगवा गुण के उद्वेग नहीं होते। वह अपने माय शुद्ध अथवा अशुभ करने वालों के प्रति तटस्थ रहता है, वह प्रत्येक व्यक्ति के साथ अपने स्वयं के दण से सहानुभूतिपूर्ण रुचि दिगाता है, बच्चों के साथ प्यार है, गी-तों के साथ गभीर हो जाता है, और युवकों का प्रिय सत्ता बन जाता है, और दुःखियों के दुःख में सहानुभूति प्रकट करता है। वह जिस किसी के गपक में गता है उनके साथ बुद्धिमत्ता और प्रेमपूर्वक रोचक व्यवहार करता है। वह अपने शुभ तर्कों में, भोग में, पापों में, बधन में अथवा मुक्ति में कोई रुचि नहीं दिखाता। उसका सम्पूर्ण जगत् प्रपच के स्रोत एवं स्वभाव का सच्चा दार्शनिक ज्ञान होता है और वह शुभाशुभ अथवा तटस्थ भौतिकी घटनाओं में तटस्थ रहता है। परन्तु उपरोक्त विवरण से यह प्रकट है कि सत्ता में इस तरह का तटस्थ दृष्टिकोण उसको विरक्त एवं दृढ़ विचार-युक्त होने के कारण अससारी नहीं बनाता, क्योंकि वह स्वयं अपने अदर रत रहता हुआ एवं प्रत्येक तरह से अप्रभावित रहता हुआ दूसरों के आनंद में भागीदार हो सकता है, और दुःखियों के दुःख में सहानुभूति रख सकता है तथा बच्चे के सदृश खेल सकता है।^१

जीवन-मुक्ति शकर भी सम्भव मानते हैं यद्यपि उन्होंने अपने ब्रह्म सूत्रों में इस शब्द का प्रयोग नहीं किया है। इस तरह से छादोग्य (६-१४-२) के आधार पर वह लिखते हैं कि ज्ञान से केवल उन्ही कर्मों का नाश होता है जिनका भोग प्रारम्भ में नहीं हुआ है, जिन कर्मों का भोग प्रारम्भ हो गया है उनका नाश सच्चे ज्ञान से भी नहीं हो सकता, और इस तरह से किसी के लिए शुभ अथवा अशुभ कर्मों के फल से छुटकारा पाना असम्भव है, और यह मानना ही पड़ेगा कि सच्चे ज्ञान के उदय होने के पश्चात्

भी उन प्रारब्ध भोग के हेतु शरीर रहता है जिनका कि फल प्रारम्भ हो गया है और उनका क्षय भोग अथवा दुःख के द्वारा नहीं हुआ है। ऐसी स्थिति के स्पष्टीकरण में शकर दो उपमाओं का उपभोग करते हैं (१) निर्मित होने वाले घड़े के पूर्ण हो जाने पर भी जैसे कुम्हार की चाक चलती ही रहती है, इसी तरह से शरीर जो कि बुद्ध ज्ञान की प्राप्ति तक आवश्यक होता है, ऐसे ज्ञान के उदय होने के पश्चात् भी कुछ समय तक चालू रहता है। (२) जैसे कि ग्रांछ का रोगी यह निश्चय होने पर भी कि चद्र दो नहीं है अपितु एक है, एक को अपेक्षा दो चद्र देखता है इसी तरह से जीवनमुक्त को जगत्-प्रपञ्च की असत्यता की दृढ़ प्रतीति होने पर भी वह माया का दृश्य देखता रहता है यद्यपि वह अंतर में उससे अप्रभावित रहता है।^१ उपनिषदों में केवल उत्तरकालीन मुक्तिक उपनिषद् में, जिसने योग-वाशिष्ठ से प्रेरणा ली प्रतीत होती है, जीवन-मुक्त शब्द का प्रयोग हुआ है जिसका अर्थ वह सत है जो प्रारब्ध कर्म के भोग क्षय होने तक जीवित रहते हैं।^२ परन्तु यद्यपि उपरोक्त शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है फिर भी इसके सम्बन्ध में मान्यता असंयन्त पुरानी प्रतीत होती है।

श्रीमद्भगवद्-गीता में स्थित प्रज्ञ का विवरण हमें जीवन्मुक्त सत की अवस्था की याद दिलाता है। स्थित प्रज्ञ के कोई वासना नहीं होती, वह आत्मरत रहता है, न तो उसके आसक्ति है न भय है और न क्रोध, वह दुःखों से विचलित नहीं होता और न सुख की स्पृहा करता है, वह पूर्णतया राग-द्वेष से विवर्जित रहता है। जैसे कछुआ अपनी इन्द्रियों को अदर खींच लेता है इसी प्रकार वह विषयों से अपने आपको अलग रखता है।^३ श्रीमद्भगवद्-गीता का उपरोक्त भाव योग-वाशिष्ठ में भी अपने स्वयं के ढंग से उल्लिखित है।^४ परन्तु ऐसा प्रतीत होता है योग वाशिष्ठ का जीवन-मुक्त गीता के स्थित-प्रज्ञ से ऊँचा इस अर्थ में रख दिया गया है कि यह जीवन्मुक्त पुण्य एव पाप के परिणाम के फलस्वरूप सुख-दुःख से पूर्णतः अप्रभावित रहता हुआ भी हम से विवर्कल विरक्त नहीं है क्योंकि अपने स्वयं के कल्याण में वह वृत्ति न रखता हुआ भी दूसरों के सुख में सुखी एवं दूसरों के दुःख में सहानुभूति रखता है, वह वच्चे के सदृश आनन्द मना सकता है जबकि वच्चों के साथ हो, और जब दार्शनिक अथवा दृष्टों के साथ हो तो उतना ही गंभीर हो सकता है जितना कि अन्य दार्शनिक। श्रीमद्भगवद्गीता का कहना यह नहीं है ऐसे गुण स्थित प्रज्ञ में नहीं है, फिर भी उनका उल्लेख वहाँ नहीं किया गया है और ऐसा प्रतीत होता है कि उसमें जीवन्मुक्त के विरक्त और निवृत्ति

^१ शकर का ब्रह्मसूत्र, ४ १ १५ १६।

^२ मुक्तिक उपनिषद्, १ ४२ ११ ३३ ३५ ७६ भी।

^३ श्रीमद्भगवद्गीता, २ ५५ ५८।

^४ वही, २ ५५-५८।

प्रधान दृष्टि पर ही बन दिया गया है, जबकि योगशास्त्र ने, जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, जीवन्मुक्त मन के निवृत्ति और प्रवृत्ति, दोनों पक्षों पर बत दिया है। वह पूर्णतः अप्रमादित रहने हुए भी समाज में चिरन्त नहीं है और अपने मानसिक मनुष्य को किसी तरह से छोड़ बिना भी प्रत्येक प्रवृत्ति में भाग नत्ता हुआ प्रतीत होता है। गीता सदा निश्चित रूप से अनागत यागी के लिए भी शुभ कर्म करने का विधान करती है, परन्तु उसमें यह कर्मा दिखाई देती है कि जीवन में सबके साथ पूर्ण और उचित रुचि लेने का आदेश नहीं है यद्यपि यागी सब कुछ करना हुआ भी पूर्णतः अन्त में अप्रभावित रहता है।

योगशास्त्र में जीवन्मुक्त स्वयं अपने कर्म ही आसक्त होकर नहीं करना अपितु प्रत्यक्षतः दूसरों के सुख दुःख में भागीदार हो जाना है।

यद्यपि प्रश्न कि जीवन्मुक्त स्वयं अपने कर्मों के अनुभूत फल से ऊपर रहता है या नहीं, बौद्ध दर्शन में भी उठाया गया था। इस प्रकार हमें कथाश्रवण में यह विवरण मिलता है कि योगी की हत्या सही काल के पूर्व हो सकती है या नहीं और यह भी कहा गया है कि किसी को निर्वाण की प्राप्ति सचित्त इच्छा कर्म के फल-भोग के बिना नहीं हो सकती।^१ घम्मपद भाष्य (बलिगम्) के अनुसार लगभग ४५० ई०पू०) में एक आख्यान है कि महासत् भोगोदभ्रान्त के चोरो ने दुकड़े-दुकड़े कर दिए और उसकी हड्डियों को पीसकर चावल के दाने के समान छोटे बना दिए, ऐसे महान सत् की इतनी दुःखद मृत्यु से उनके शिष्यों में स्वामाविक रूप से सहाय उत्पन्न हुआ और इसका स्पष्टीकरण बुद्ध भगवान् ने इस तरह किया कि उसने पूर्व जन्म में जो हत्या का अपराध किया था वही ऐसी मृत्यु का कारण था, यद्यपि उसने अर्हत्त्व उसी जन्म में प्राप्त कर लिया था फिर भी वह परिपक्व होने वाले अपने पापों के फल से बच नहीं सका।^२ इसका अर्थ यह हुआ कि योगत्व का अर्थ शरीर का नाश नहीं है और योगत्व प्राप्त करने के पश्चात् भी प्रारब्ध-कर्मों के फल भोगने के हेतु स्थित रहता है।

भिन्न-भिन्न भारतीय दर्शन जीवन मुक्त-अवस्था की सम्भावना के सम्बन्ध में मतैक्य नहीं है। इस प्रकार न्याय दर्शन के अनुसार अपवर्ग केवल उसी अवस्था में सम्भव है जब जीवन सब प्रकार के नी मावो (अर्थात् सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, ज्ञान प्रयत्न, पुण्य, पाप और वासना) से पूर्णतः छुटकारा प्राप्त कर ले। जब तक वस्तुतः यह विलगता नहीं हो तबतक मुक्ति सम्भव नहीं हो सकती और यह मानना कठिन

^१ कथा-वत्थु, १७ २।

^२ ई० डब्ल्यू० बलिगेम्स कृत बौद्ध-आख्यान, द्वितीय खंड, पृ० ३०४, वही आख्यान जातक की भूमिका में ५२२ दोहराया गया है।

नहीं है कि यह मृत्यु के बाद भी सम्भव हो सकती है, अतः मोक्ष शरीर जीवित रहने तक सम्भव नहीं है।^१ इस विषय का विवेचन वात्स्यायन ने न्याय सूत्र ४, २, ४२-४५ में निम्न प्रकार से किया है कि बाह्य वस्तुओं का इन्द्रियो द्वारा ज्ञान प्राप्त करना सम्भव नहीं है क्योंकि अपवर्ग में जीव शरीर से और सब इन्द्रियो से पृथक् हो जाता है, अतः ज्ञान सम्भव नहीं है, और ज्ञान के नष्ट होने पर दुःख की भी आत्यन्तिक एव पूर्ण निवृत्ति हो जाती है।^२ वैशेषिकों ने उसी मत को मान्यता दी है। श्रीहर्ष कहते हैं कि, जब परमार्थ दर्शन द्वारा सम्पूर्ण पुण्य समाप्त हो जाता है, तब जीव पुण्य और पाप के बीजों को दग्ध कर देता है जो शरीर एव इन्द्रियाँ इत्यादि का कारण है और वर्तमान शरीर पुण्य और पाप के भोगों को भोग के द्वारा क्षय करने से समाप्त हो जाता है और कर्म के बीजों के दग्ध हो जाने से नया शरीर उत्पन्न होना सम्भव नहीं है, इसलिए शरीर का नाश हो जाता है, जैसेकि सम्पूर्ण समिधा जलने से अग्नि समाप्त हो जाती है, और ऐसी शरीर की नित्य अनुत्पत्ति को मोक्ष कहा जाता है।^३

प्रभाकर का भी यही मत प्रतीत होता है। इस तरह शालिकनाथ अपने प्रकरण-पत्रिका में प्रभाकर के मत का विवेचन करते हुए कहते हैं कि शरीर का पुण्य और पाप के भोग-क्षय से अन्ततः पूर्ण समाप्त हो जाना ही मोक्ष है।^४ यह कठिन प्रश्न प्रस्तुत किया गया है कि अनादिकाल से संचित कर्मों के सुख-दुःख रूपी भोगों का क्षय सम्भव नहीं है, जगत् के दुःख मिश्रित दुःख और सुख से विरक्त होने के कारण वह मोक्ष के लिए यत्न करता है, और इसी हेतु वैदिक विधान से निषिद्ध उन

^१ तदेवनवाना आत्म गुणाना निर्मूलोच्छेदोऽपवर्गः ।

तदेवेद उक्त भवति तदत्यन्त वियोगोऽपवर्गः ॥

—न्याय-मजरी, पृ० ५०८ ।

^२ यस्मात् सर्वदुःखबीज सर्वदुःखायतन चापवर्गः ।

विचिद्यते तस्मात् सर्वेण दुःखेन विमुक्तिः,
अपवर्गो नो निर्वीज निरायतन च दुःख उत्पद्यते ।

—न्यायसूत्र पर वात्स्यायन, ४ २ ४३ ।

^३ यथा दग्धेन्धनस्यानलस्योपशमः पुनरनुत्पाद एव पुनः शरीरानुत्पादो मोक्षः ।

—न्याय-कदली, पृ० २८३ ।

^४ आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निश्शेष धर्माधर्मपरीक्षस्य निवर्धनो मोक्ष इति ।

—प्रकरण-पत्रिका, पृ० १५६ ।

प्रशस्तपाद ने भी लिखा है तदा निरोधात् निर्वीजस्यात्मनः शरीरादिनिवृत्तिः पुनः शरीराद्यनुत्पत्तौ दग्धेन्धनानलवद् उपशमो मोक्ष इति ।

प्रशस्तपादभाष्य, पृ० २८२ ।

कर्मों को करने से अपने-आपको रोकता है, जो पापयुक्त है, वह पूर्वजन्म के शुभाशुभ फलों कर्मों का भोग एवं दुःख के द्वारा क्षय कर देता है, वही यथार्थ ज्ञान प्राप्त करता है, और उन सात्त्विक शान्ति, इन्द्रिय निग्रह, और ब्रह्मचर्य के नैतिक गुणों से सम्पन्न होकर अंत में अपने कर्मों के निःशेष कर्माशय को समाप्त कर देता है और मोक्ष की प्राप्ति कर लेता है।^१ निस्संदेह यह दृष्टिकोण इस जीवन में इतनी उच्च अवस्था का विवेचन है जबकि कोई नए कर्मों का संचय नहीं होता, परन्तु इस अवस्था को भी जीवन्मुक्त की अवस्था नहीं कहा गया है, क्योंकि इस मत के अनुसार मोक्ष निरपेक्ष एवं शरीर की अतत अनुत्पत्ति ही है।

सांख्यकारिका का मत है कि जब सम्यक् ज्ञान का अधिगम हो जाता है और जब उसके परिणामस्वरूप अनादि-काल से संचित कोई भी कर्मों के नियत विपाक फल भोगने के हेतु परिपक्व हो गए हैं तो शरीर केवल अनादि अविद्या के अनुद्योग के कारण स्थित भले ही रहे, जैसेकि कुम्भकार का चक्र कार्य समाप्त करने के पश्चात् भी गतिमात्रा प्राप्त कर लेने के फलस्वरूप गतिमान रहता है।^२

जीवन्मुक्त शब्द का न तो कारिका में न तत्त्व-कौमुदी में और न तत्त्व विभाकर में ही प्रयोग किया गया है। सांख्य-सूत्र इस शब्द का प्रयोग उसी आधार पर करता है जैसाकि वाचस्पति। सांख्य-सूत्र और विशेषकर प्रवचन-भाष्य, मद विवेक, मध्य विवेक, एवं विवेक-निष्पत्ति का त्रिविध सामान्य प्रत्यय प्रस्तुत करता है।^३ मद-विवेक का सोपान वह है जिसमें साधक ने प्रकृति एवं पुरुष में भेद का अभीष्ट ज्ञान प्राप्त नहीं किया परन्तु उसके लिए प्रयत्न कर रहा है, मध्य विवेक वह सोपान है जो जीवन्मुक्त की अवस्था है। परन्तु यह असप्रज्ञात अवस्था है अर्थात् वह अवस्था जिसमें ज्ञाता-ज्ञेय का ज्ञान और पूर्ण विवेक है। अन्तिम सोपान विवेक निष्पत्ति असप्रज्ञात अवस्था है जिसमें ज्ञाता-ज्ञेय का कोई ज्ञान नहीं है, अतः इस अवस्था में पुरुष पर (प्रारब्ध कर्मों के कारण) सुख अथवा दुःखों का कोई प्रभाव नहीं होता।

^१ वही, पृ० १५७।

^२ सांख्य-कारिका, ६७, ६८। यहाँ तत्त्व कौमुदी अपना मन्तव्य द्वादोऽपनिषद् ६१४२ पर आधारित करने का प्रयत्न करती है जैसाकि शंकर ने ब्रह्म सूत्र भाष्य पर किया। वशीधर मिश्र कृत तत्त्व विभाकर वाचस्पति कृत तत्त्व कौमुदी पर टीका करते हुए मुण्डक उपनिषद्, ११२८ को और श्रीमद्भगवद्गीता ४, ३३ को भी अपनी पुष्टि में उद्धृत करते हैं। योग-वाशिष्ठ से तुलना कीजिए चना व वासना यस्य पुनर्जननवजिता।

^३ सांख्य-सूत्र ३७७-८३।

इस विषय में साध्य के सामान्य सिद्धान्तों से योग भी मर्तव्य है। जो व्यक्ति मोक्ष की स्थिति के निकट पहुँच जाता है उसके अन्दर आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में कोई संशय नहीं रहते, और वह आत्मा स्वरूप में पुनः स्थित होना एवं अपने को अपने सत्त्व से विल्कुल भिन्न समझना प्रारम्भ कर देता है, परन्तु पुराने संस्कारों एवं वासनाओं की सड़ी हुई जड़ों के स्थित रहने के फलस्वरूप शुद्ध विवेक के प्रवाह में अन्य साधारण ज्ञानात्मक अवस्थाएँ उत्पन्न हो जाती हैं तथा 'मैं हूँ', 'मेरा', 'मैं ज्ञाता हूँ', 'मैं ज्ञाता नहीं हूँ', फिर भी पुराने संस्कारों के पहले ही दग्ध हो जाने से ये उपरोक्त आकस्मिक साधारण भाव नये संस्कार उत्पन्न नहीं कर सकते। ज्ञान संस्कार फिर भी रहते हैं जबतक कि चित्त का पूर्णतः नाश नहीं हो जाय। वस्तु-स्थिति यह है कि अवचेतन संस्कारों के जगत् में बीजों का नाश हो जाने से एवं साधारण ज्ञानात्मक अवस्थाओं की कभी-कभी प्रतीति केवल उन कुछ पुराने संस्कारों का शेष होने से जिनकी जड़ें पहले से ही जल चुकी हैं, वे कोई नये संस्कार उत्पन्न नहीं कर सकते और इस प्रकार वे योगी के बन्ध कारण नहीं हो सकते। इस अवस्था की प्रगति के साथ-साथ नाश का एकाग्रता के साधनों की ओर कोई झुकाव नहीं रहता, और केवल विवेक ही रह जाता है, समाधि की यह अवस्था धर्म-मेष कहलाती है। इस सोपान पर अविद्या एवं अन्य दुःखों के बीज पूर्णतया नष्ट हो जाते हैं और ऐसी स्थिति में योगी जीवित रहता हुआ भी विमुक्त रहता है। इसके आगे का सोपान कैवल्य की अवस्था है जबकि चित्त प्रकृति में लय हो जाता है और फिर पुरुष को प्राप्त नहीं होता।^१

उत्तरकालीन लेखकों में विद्यारण्य ने इस विषय पर एक जीवन-मुक्ति-विवेक नामक ग्रन्थ लिखा।^२ इसके पाँच अध्याय हैं। प्रथम अध्याय में उन ऋषियों का विवेचन है जो जीवन्मुक्ति की पुष्टि करते हैं, दूसरे में वासनाओं के नाश के सम्बन्ध में, तीसरे में मनस् के नाश का विवरण है, चौथे में जीवन्मुक्ति के उद्देश्य के सम्बन्ध में, और पाचवीं उन सतों के स्वभाव एवं लक्षणों के सम्बन्ध में है जिन्होंने विद्वत्-संन्यास द्वारा जीवनमुक्ति प्राप्त कर ली है, और जीवित रहते हुए भी ससार से उपरामता प्राप्त कर ली है। यह पुस्तक कई भिन्न-भिन्न श्रोतों का संग्रह मात्र है, न कि विषय के गहन दार्शनिक विवेचन की पुस्तक। ऐसा प्रतीत होता है कि लेखक

^१ योग-सूत्र एवं व्यास-भाष्य, ४.२६-३२।

^२ यह विद्यारण्य पञ्चदशी के लेखक विद्यारण्य से बाद के प्रतीत होते हैं—क्योंकि पञ्चदशी के ब्रह्मानन्द अध्याय से उद्धरण इसमें पाए जाते हैं (अ० पृ० १६५, १६६ चौववा ब्राह्मि) अतः पञ्चदशी के विद्याज्ञेय और जीवन्मुक्ति के विद्यारण्य को इस वर्तमान कृति के प्रथम खंड में (पृ० ४१६) एक मान लेना त्रुटिपूर्ण प्रतीत होता है।

का मुख्य प्रेरक योग-वाशिष्ठ है, यद्यपि वह दूसरे कई ग्रन्थों में उपयुक्त अंशों का उल्लेख करते हैं, यथा बृहदारण्यक उपनिषद्, मैत्रेयी ब्राह्मण, कठोपनिषद्, शारीर-ब्राह्मण, जाबाल ब्राह्मण, कथावल्ली, गीता, भागवत्, बृहस्पति-स्मृति, सूत संहिता, गौड-पाद-कारिका, शांकर-भाष्य, ब्रह्म-सूत्र, पंचपादिका, विष्णु पुराण, तैत्तिरीय-ब्राह्मण, योग सूत्र, नैष्कर्म्य-सिद्धि, कौशिताकि, पंचदशी, अतर्क्यमीमांसा, व्यास-भाष्य, ब्रह्म-उपनिषद्, कौशिताकि, यम के ग्रन्थ, पाराशर, बोधायन, मेघातिथि, विष्णु-विरचित आचार्य इत्यादि ।

उसके विचार में विरक्ति दो प्रकार की है, तीव्र और तीव्रतर । तीव्र विरक्ति वह है जिसमें व्यक्ति इस जन्म में किसी वस्तु की इच्छा नहीं करता और तीव्रतर विरक्ति वह है जिसमें मनुष्य पुनर्जन्मों की इच्छाएँ बिल्कुल नहीं करता ।^१ विद्यारण्य ने बहुत से ग्रन्थों का उल्लेख करके यह प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है कि सन्यास दो भिन्न-भिन्न श्रेणियों का होता है यद्यपि एक का विकास दूसरे में हो जाता है ।^१

जीवन्मुक्ति के सम्बन्ध में विद्यारण्य योग-वाशिष्ठ के मत को मानते हैं, यद्यपि वे अन्य शास्त्र विदेह-मुक्ति के विषय में भी योग-वाशिष्ठ के उद्धरणों द्वारा उसकी पुष्टि करते हैं । जीवनमुक्ति, वासनाक्षय, तत्त्व-ज्ञान, एव मन नाश का सीधा परिणाम है । फिर भी विद्यारण्य के मत में स्थिर तत्त्व-ज्ञान के कारण भावों एवं आसक्ति से जीवन्मुक्त की कोई हानि नहीं हो सकती जैसेकि नाग की विषमगन्धि को निकालने के पश्चात् काटने पर भी वह कोई हानि नहीं कर सकता । इस तरह से याज्ञवल्क्य का उदाहरण देते हैं जिसने शाप देकर शाकल्य को मार दिया परन्तु उससे उसे कोई पाप नहीं लगा क्योंकि वह जीवन्मुक्त था और जगत् की असत्यता के सम्बन्ध में उसको

^१ यदि सन्यासी की साधारण इच्छाएँ हैं तो वह हस कहलाता है, यदि वह मोक्ष की इच्छा करता है तो वह परमहंस कहलाता है । पाराशर-स्मृति में उनका आचार विधान का वर्णन है । 'जीवन्मुक्ति-विवेक १-११' । जब व्यक्ति परम ज्ञान के हेतु ससार त्याग करता है तो वह विविदिशा-सन्यास कहलाता है, जो विद्वत्-सन्यास से भिन्न है क्योंकि इसमें तत्त्व ज्ञान होता है । उत्तरकालीन सन्यास उनके सबध में है जो जीवन्मुक्त हो गए हैं ।

^२ विद्यारण्य यह लिखते हैं कि आरुणिकोपनिषद् में विविदिशा सन्यास के आचार का विवरण है जिसमें एक दण्ड तथा एक कौपीन साथ रखने और आरुणिकोपनिषद् को दुहराने का विधान है परन्तु परम हसोत्पनिषद् विद्वत् सन्यास के आचरण का विवरण प्रदान करता है जिसमें उपनिषदों को दोहराना आवश्यक नहीं बताया गया है क्योंकि वह व्यक्ति अपने ब्रह्म ज्ञान में स्थिर है । इस तरह से दो प्रकार के सन्यास के अन्तिम सोपानों का भेद ज्ञात होता है ।

दृढ ज्ञान हो गया था । अतः उसका क्रोध यथार्थ एव वासना से युक्त नहीं था अपितु आभास मात्र था ।^१

पौरुष शक्ति

योग-वाशिष्ठ की विशेष देन यह है कि वह पुरुषार्थ एव उसकी महान् सभावनाओं और उसके प्रारब्ध कर्म के वधन इत्यादि को नाश करने की उसकी शक्ति पर विशेष बल देता है । योग-वाशिष्ठ में पौरुष की परिभाषा साधु-उपाधिष्ट-मार्ग में मानसिक एव भौतिक प्रयत्न के रूप में दी गई है क्योंकि केवल ऐसे कर्म ही सिद्धि प्राप्त कर सकते हैं ।^२ यदि व्यक्ति किसी वस्तु की इच्छा करे एव ठीक ढंग से प्रयत्न करे तो वह वस्तु प्राप्ति कर सकता है यदि वह बीच में से ही न मुड़ जाय ।^३ पौरुष दो प्रकार का है—प्राक्तन् प्रथात् पूर्वजन्म का एव ऐहिक अर्थात् इस जन्म का है, और पूर्व पौरुष वर्तमान पौरुष में दबाया जा सकता है ।^४ पूर्व जन्म के कर्म और इस वर्तमान जन्म के कर्म में सदा सघर्ष होता रहता है और प्रथम या द्वितीय अपनी शक्ति के अनुसार विजय प्राप्त करता है । केवल इनका ही नहीं है अपितु एक व्यक्ति के प्रयत्न दूसरे व्यक्ति के विरोधी प्रयत्नों से टकराते हैं और इन दोनों में से भी जीत अधिक शक्तिशाली की होती है ।^५ दृढ निश्चय और पौरुष के शक्तिशाली साधन से इस जन्म के प्रयत्न प्रारब्ध के प्रभाव को मर्याप्त कर सकते हैं । इस विचार धारा को मन में निकालना पड़ेगा कि प्रारब्ध का प्रभाव मनुष्य को चाहे जिस प्रकार से घुमा सकता है, क्योंकि दैनिक क्रियमाण कर्मों के प्रत्यक्ष प्रभाव से प्रारब्ध के प्रभाव किमी भी अवस्था में अधिक शक्तिशाली नहीं हो सकते ।

सम्पूर्ण प्रयत्न शास्त्रों के आदेशानुसार होने चाहिए । नि सन्देह मानव प्रयत्नों को एक सीमा है जिससे आगे जाना नभव नहीं है, अतः शास्त्रों के आदेशों को मानकर गन्धिओं के मग्न द्वारा, और मदाचार का अनुसरण करके प्रयत्नों में उचित पितव्ययता या पानन कर्मा आश्रयित है, क्योंकि शास्त्र विरुद्ध अनिश्चित अथवा गलत दिशा

^१ जीवगुणि-विवेक, पृ० १८३-१८६ ।

^२ मासूपरिष्टमार्गस्य गन्धतो न निष्पत्तिम् ।

तत् पौरुष तत् मपन अन्तर उन्मत्ताचिष्टम् ॥

—योग-वाशिष्ठ, ४ ।

^३ न तस्य श्रमदो तस्य वेदो यमात् ।

पश्यन् न समानात् तत् तत् अर्थात् नियते ॥

—योग, ११ ४ १८ ।

^४ योग, ११ ४ १९ ।

^५ योग, ११ ४ २३ ।

में किए गए प्रयत्नों का पुनः फल नहीं हो सकता ।^१ यदि व्यक्ति धनार्थ योग करे और शास्त्रानुसार प्रयत्न करे तो मंगलता निश्चित है । देव की कृपा शक्ति नहीं मांगनी चाहिए । हमारा विद्यमान धर्म की शक्ति में सम्पन्न धारणा है । यदि तुम लोगों के कर्मों की शक्ति तो श्रेष्ठ प्रयत्नों द्वारा क्षय करना मंगल है क्योंकि विद्यमान धर्मों के बिना अर्थान् प्रशुभ परिणाम सम्भव है । जब कभी मंगल प्रयत्न किया जाय एक महान् शक्ति का प्रयोग हो तो शिष्य निश्चित है । पूर्व जन्म का देव समस्त जन्म का योग्य अधिक सहायक है, यह प्रयत्न उस देवों की धार्मिक शक्ति पर निर्भर करना है, और देव का यह भाग जो विद्यमान में निहित है वह सामान्य रूप से समाप्त होता है । जो केवल प्रारब्ध ही ही पराधीनता स्वीकार करने के परिणाम-स्वरूप प्रशुभ प्रारब्ध का मिटाने या उचित प्रयत्न नहीं करता वह व्यक्ति पशु के समान देव प्रयत्न ईदृश ही देवा पर निर्भर रहता है जो उस स्वर्ग प्रयत्न करके में जा सकती है । तथापि प्रारब्ध प्रयत्न देव की शक्ति तो नष्ट होकर रहता है और जीवन के परम पुरुषार्थ को प्राप्त करने के लिए धर्मात्मान प्रयत्न करना ही सम्पूर्ण प्रयत्नों एवं साधनों का उद्देश्य है ।

योग-वाशिष्ठ केवल यही नहीं कहता कि योगी देव को जीन कर समाप्त कर सकता है अपितु वह देव के अस्तित्व को ही नहीं मानता और हमारे चैतन्य इन्द्रजान कहता है जिसका वस्तुतः भाव ही नहीं है । इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि प्रयत्न एवं साधन समविन् स्वयं मन स्थिर एवं ऐन्द्रिय स्थिर के रूप में व्यक्त होते हैं । समविन्-स्वप्न के पश्चात् चेतत् स्थिर होता है, और पारोक्षिक विद्या उसी के अनुसार होती है और वैसे ही शुभ और दुःख का योग होता है । यदि यह मन मत्त है तो देव कही नहीं दिखाई देता । वास्तव में कोई देव है ही नहीं, और जब कोई कभी मफलता मिली है तो वह सदा पुरुषार्थ के मतत महान् प्रयत्न से मिली है, चाहे वह स्वयं एकान्तिक हो अथवा शास्त्र के अनुसार या गुरु के आदेशानुसार हो ।^२ हम सब का यह कर्तव्य है कि शुभ के लिए प्रयत्नशील रहे और अशुभ से अपने मन को दूर हटा लें । जितने भी प्रमाण हमें उपलब्ध हो उनसे यही निष्कर्ष निकलता है कि पुरुषार्थ एवं प्रयत्न से ही लक्ष्य की प्राप्ति होती है और केवल देव पशु हैं, खाने के प्रयत्न से ही भूख की वृत्ति होती है, और वाणी के प्रयत्न से ही शब्द निकलता है, एवं पैरों के प्रयत्न और इसी के अनुसार मांस पेयियों के स्पर्शन द्वारा मनुष्य चल सकता है । इस तरह से प्रत्येक वस्तु पर प्रभाव प्रयत्न का पड़ता है जब वह शास्त्र की सहायता से एवं गुरु

^१ स च सच्छास्त्रसत्सगसदाचारैर्निज फलम् ।
ददातीति स्वभावोऽयं अन्यथा नार्थसिद्धये ॥

^२ शास्त्रतो गुरुतश्चैव स्वतश्चेति त्रिसिद्धयः ।
सर्वत्र पुरुषार्थस्य न देवस्य कदाचन ।

के आदेश से किया जाय । जो दैव कहलाता है वह केवल इन्द्रजाल है, न तो किसी ने इसका कभी अनुभव किया है, और न किसी इन्द्रियों के द्वारा इसका उपयोग हुआ है, और प्रयत्न के स्वरूपनः स्पष्ट होने के कारण निराकार निर्जीव तथास्थित दैव से ऐसा स्पष्ट हो नहीं सकता जो केवल मायावी है, और कभी प्रमाणित नहीं हो सकता । प्रयत्न साकार है और प्रत्यक्ष है, ऐसी स्थिति में यदि यह मान भी लिया जाय कि दैव है, तो भी यह कैसे जाना जा सकता है कि यह तथास्थित अमूर्त तत्त्व उसके सम्पर्क में कैसे आया ? केवल मूर्ख ही दैव के अस्तित्व को मानते हैं, और उस पर निर्भर रहते हैं और अपना विनाश करते हैं, परन्तु जो वीर है, विद्वान् एव बुद्धिमान् है, वे अपनी परम गति को अपने पुरुषार्थ एव प्रयत्न में प्राप्त कर लेते हैं ।^१ श्रीराम वाशिष्ठ से २१ में कहते हैं कि सब लोगों में दैव की मान्यता है, और यह प्रश्न करते हैं कि यदि इसका अस्तित्व नहीं है तो लोगों ने इसको कैसे माना और यह कि आखिर इसका अर्थ क्या है ? इसके उत्तर में श्री वाशिष्ठ कहते हैं कि जब कभी पुरुषार्थ फलवती होनी है अथवा विफल हो जाती है एव शुभ अथवा अशुभ परिणाम निकलता है तो लोग उसे दैव कह देते हैं । परन्तु कोई दैव नहीं है, वह केवल शून्य है और न तो वह किसी तरह से किसी का सहायक हो सकता है न बाधक । कोई कार्य प्रारम्भ करते वक्त लोगों के मनस् में एक विचार, एक निश्चय होता है, और उसको कार्यरूप में परिणत करने के परिणामस्वरूप या तो सफलता होती है या विफलता, और साधारण लोग इस सम्पूर्ण कार्य को दैव ने होना कह देते हैं जो केवल नाम एव मानवना-सूचक शब्द ही है । पूर्व की वासना कर्म में परिवर्तित होनी है । प्रत्येक व्यक्ति वासना के अनुसार कार्य करता है और वामना के द्वारा ही इच्छित वस्तु प्राप्त करता है । वासना एव कर्म एक ही तत्त्व की परोक्ष एव प्रत्यक्ष अवस्थाएँ ही हैं । दैव कर्मों का दूसरा नाम ही है जो फल भोग की तीव्र इच्छा से किए गए हैं, इस तरह ने कर्म वासना के समान, और वामना मनस् के समान, और मनस् पुरुष अथवा कर्ता के समान है, अतएव दैव पुरुष में पृथक् कोई तत्त्व नहीं है, और वे सब एक ही दुर्निश्चय तत्त्व के पर्यायवाची हैं । जो कुछ मनस् करने का प्रयत्न करता है वह स्वयं ही करता है, जोकि दैव के द्वारा किया हुआ कहा जाता है । मनस् में शुभ अथवा अशुभ कर्म कराने वाली दो प्रकार की वामनाएँ हैं, और अशुभ के विरुद्ध शुभ वासना को जाग्रत करना हमारा परम कर्तव्य है ताकि अशुभ शुभ के पने एव आघात हो जाय । क्योंकि मनुष्य स्वयं कर्ता है अनएव यह कहना निरर्थक है कि अपने से अतिरिक्त दूसरी शक्ति द्वारा यह कहना निरर्थक है कि अपने में अनिरिक्त दूसरी शक्ति द्वारा चलाया जा सकता है, यदि यह मान लिया जाय कि कोई अन्य शक्ति इनको बनाती है तो यह प्रश्न और उपस्थित होता है कि उस शक्ति की प्रेरक दूसरी शक्ति

^१ मूर्ख प्रकल्पित दैव तत्परान्ते क्षय गता ।

प्राज्ञास्तु पुरुषार्थेन पद उत्तमता गता ॥

कोन है, फिर आगे और शक्ति इस तरह में समता बना नहीं लेगा आगे अनवस्था प्रसंग का रूप होगा ।^१ इस तरह में मनम् मनस्ववर्णा है, और जो उमरी शक्ति को सीमित करती हुई प्रतीत होती है वह उमरी एक दिशा है, जिसे वह अपनी शुभ प्रवृत्ति को जाग्रत करके मिटा सकता है । भारतीय साहित्य में पुरुषार्थ एव कर्म के विवेचन अद्वितीय है ।

प्राण एवं उमका यम

चित्त जो अपने-आपको अपनी वृत्तियों में परिचित करता है वह दो कारणों से ऐसा करता है जो उसके दो बीजों के सदृश कहे गए हैं । उनमें से एक प्राण का परिस्पन्द और दूसरी तीव्र दृष्टाए एवम् वासना है जो उमका द्वे भावना का रूप देती है ।^२

जब प्राण स्पन्दन करता है और नाडी सत्ययनोद्यन के द्वारा नाडी में जाता है तब पूर्ण सम्बेदनमय मनस् प्रकट होता है । परन्तु जब प्राण शिरा-मरणि कोटर में सुषुप्त रहता है तो मन का प्रादुर्भाव नहीं होता और सम्बेदना कार्यान्विन् नहीं होती । प्राण स्पन्द ही अपने-आपको चित्त के द्वारा व्यक्त करता है और शून्य में से जगत्-प्रपञ्च प्रकट करता है । प्राण के स्पन्द का निरोध होना चित्त के सम्पूर्ण कार्यों का निरोध हो जाना है । प्राण के स्पन्द के परिणामस्वरूप चित्त की वृत्ति धीमा (लट्) के सदृश घूमने लगती है । जैसे बीता आगन में फेरने पर चारों तरफ घूमता रहता है, इसी तरह से प्राण के स्पन्द में चित्त व्यक्त होता है, और इस चित्त के भटकने को रोकने के हेतु यह आवश्यक है कि इसके कारण पर आक्रमण किया जाय । जब चित्त अन्तरइन्द्रिय में जाग्रत रहता है और बाह्यचित्तवृत्तिर्वा बन्द हो जाती है तो हम परम गति प्राप्त कर लेते हैं । चित्त का भटकना बन्द करने के हेतु अर्थात् चित्त-निरोध योगी उचित उपदेशों के अनुसार प्राणायाम एवं ध्यान के द्वारा प्राणों का नियन्त्रण करते हैं ।

आगे चलकर हम देखते हैं कि वासना एवं प्राण-स्पन्द का घनिष्ठ सम्बन्ध इस प्रकार है कि वासना की उत्पत्ति एवं वृद्धि प्राण-स्पन्द से होती है, और प्राण-स्पन्द का कारण वासना है । जब शक्तिशाली विचारधारा के द्वारा और भूत एवं वर्तमान के उचित विचार के बिना ही वस्तुएँ शरीर, इन्द्रियाँ, अहंकार इत्यादि में ममत्व हो हो जाता है तो हम उसे वासना कहते हैं । जिनकी शुद्ध बुद्धि नहीं है वे वासना की

^१ अन्यस्त्वा चेतयति चेत् त चेतयति कोऽपर । क इमं चेतयेत् तस्माद् अनवस्था न वास्तवी ।

^२ योग-वाशिष्ठ, ५.६१.१४ ।

वृत्तियों को बिना तमोच के मान लेते हैं और उन्हें मृत्यु समझते हैं, क्योंकि वायना एव प्राण-रूपन्द चित्त के व्यक्त होने में हेतु एव कारण है तो एक के समाप्त होने में दूसरा अपने-आप समाप्त हो जाता है। दोनों का पारम्परिक सम्बन्ध बीज-अमुरवत् है, प्राण-रूपन्द ने वासना और वायना ने प्राण-रूपन्द होता है। चित्त का हृदय स्वयं चित्त में निहित है और इस तरह से दान के मिट जाने से दृश्य समाप्त हो जाता है।^१

योग-वाशिष्ठ में प्राण का वर्णन इस प्रकार किया गया है कि यह रूपन्द शक्ति है जो शरीर के ऊर्ध्व भाग में स्थिर है और अपान रूपन्द शक्ति जो शरीर के अधो भाग में स्थित है। शरीर में जाग्रत तब सुषुप्ति अवस्थाओं में आभासिक प्राणायाम चालू रहता है। हृदय की गुफा में से प्राण की बहिर्वर्ती प्रिया रेचक कहलाती है, और द्वादश-अंगुलि प्राण का अपान क्रिया के द्वारा अन्दर भरना पूरक कहलाता है। प्राण के रेचक एव पूरक के मध्य रुकने की स्थिति को कुम्भक कहते हैं। असाधारण दीर्घायु वाले भुशुण्ड ने वाशिष्ठ को प्राण विषय में ६२४ में उपदेश दिया है। वे शरीर की तुलना गृह में और अहंकार की तुलना गृहस्थ में करते हैं। इस गृह के तीन प्रकार के स्तम्भ हैं।^२ तीन प्रकार के स्तम्भों द्वारा बने हुए घर में नौ दरवाजे हैं (सात ऊपरी भाग में और दो नीचे के भाग में) जो स्नायु में ऐसे बंधे हुए हैं जैसे रक्त, मांस और मज्जा का प्लास्टर लगा हुआ हो। उसके दोनो तरफ दो नाडियों, इडा और पिंगला है जो निमीलित रहती हैं। एक अस्थि मांसमय यत्र भी है जो तीन युग्म कमलों (पद्मयुग्मत्रय) के आकार का है और जिसके ऊपर और नीचे, दोनो ओर नालिए लगी हुई हैं तथा अन्यान्य मिलित कमल शतदल है। जब उसको धीरे-धीरे वायु से भरते हैं, तो दल का स्पन्दन होता है, और उसके द्वारा वायु की वृद्धि होती है। इस तरह से वर्धित वायु ऊपर नीचे मिश्र-भिन्न स्थानों में जाती हुई प्राण, समान इत्यादि कहलाती है। हृदय-कमल के त्रिविध यत्र (हृत्पद्मयत्रत्रितये) में प्राण की सम्पूर्ण शक्ति क्रियान्वित होती हुई चन्द्र-किरण के सदृश ऊपर नीचे फैलती है। वह बाहर जाती है, पुन लौटती है, दूर चली जाती है, निकट आकृष्ट होती है, और इस प्रकार परिवहन करती है। हृदय में स्थित वायु प्राण कहलाती है, और इसकी ही शक्ति के द्वारा नेत्रों की क्रिया त्वचा-इन्द्रिय की क्रिया, नासिका से श्वास

^१ समूल नश्यत क्षिप्र मूलच्छेदादिव द्रुम । सविद विधि सवेद्य बीज धीरतया विना, न सम्भवति सवेद्य तैलस्तिलो यथा, न वह्निर्नास्तरे किञ्चित् सवेद्य विद्यते पृथक् ।
—योग-वाशिष्ठ, ५. ६१ ६६ और ६७ ।

^२ त्रिप्रकार महास्थूणम् ६२४ १४ ।

भाष्यकार तीन स्तम्भों की आयुर्वेदिक के तीन वात, पित्त, कफ के मूल तत्वों के रूप में व्याख्या करते हैं। वात-पित्त-कफ-लक्षण-त्रिप्र प्रकारा महान्त स्थूणाविष्टम्भ-काष्ठानि यस्य । मैं स्वयं तीन प्रकार के स्तम्भों को शरीर के तीन भागों सिर, घड, पाद से बने हुए समझता हूँ जो अस्थि-समूह है ।

लेने की क्रिया, आहार पचाने की क्रिया एवं वाणी की क्रिया सम्मन होने। रेचक का काम करता है, और अपान पूरा ता और इन दोनों क्रियाओं विश्राम क्षण कुम्भक करना है। अतः यदि प्राण और अपान की गति जाय तो मृत्यु कुम्भक चान्द रहेगा। परन्तु प्राण की क्रियाएँ मर गयी रहना अन्ततोगत्वा चित्त के स्पन्द पर निर्भर है।^१ यद्यपि शरीर में स्पन्दन में वायु से सम्बन्धित होता है फिर भी यह चित्त शक्ति में निवृत्ती है। क्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, और इन दोनों में क्रिया एवं प्रतिनि होती रहनी है, ताकि यदि शरीर की प्राणशक्ति बन्द हो जाय तो चित्त शक्ति निरोध हो जाता है और उनके विपरीत द्वय में भी। इस प्रकार स्पन्द-निरोध प्राण निरोध होता है और प्राण निरोध के द्वारा स्पन्द निरोध हो जाता है वाशिष्ठ में (३१३३१) वायु को केवल स्पन्द-मान माना गया है (स्पन्दते य वायु)

(५७८) में यह कहा गया है कि चित्त एवं स्पन्दन वास्तव में एक ही, यह पूरा ही हिम एवं उसकी घनता के सदृश अभिन्न है, इसी कारण एक का होते ही दूसरे का भी विनाश हो जाता है। चित्त का निरोध दो प्रकार से है अर्थात् योग के द्वारा जिसमें मानसिक अवस्थाएँ गुप्त हो जाती हैं और दूसरा ज्ञान के द्वारा। जैसे जल पृथ्वी के रन्ध्रों में प्रविष्ट होता है इसी तरह से शरीर में नाडियों के द्वारा स्पन्दित होता है और प्राण कहलाता है। और प्राणवायु अपने विभिन्न क्रियाओं और कारणों के कारण अपान इत्यादि कहलाता परन्तु यह चित्त से अभिन्न है। प्राण-क्रिया से चित्त-क्रिया होती है और सम्बिद् अर्थात् ज्ञान होता है। प्राण-निरोध के सम्बन्ध में योग वाशिष्ठ कई विध का परामर्श देता है। इस तरह से ध्यान के माय दीर्घ के पूरक की स्थिर आत्मा द्वारा अथवा पूर्ण सेवक अथवा प्राण और अपान की गतिरुद्ध करने के द्वारा अथ जिह्वा के अग्रे की तालुमूल में^२ लगाने के द्वारा आन्तरिक श्वासनालिका को अथवा पुन भ्रुवों के मध्य ठीक दो भौहों के बीच में चित्त अथवा मनस् को एका

^१ योग-वाशिष्ठ ६२४ इस सम्बन्ध में यह जानकर आश्चर्य होगा कि आयुर्वेद में सम्पूर्ण साहित्य में किसी स्थान पर सम्भवतः प्राण-क्रिया का ऐसा स्पष्ट वर्णन नहीं किया गया है। नाम-मात्र को पुष्फुस अर्थात् फेफड़े का सुश्रुत-संहिता में है, परन्तु उनके कार्य एवं क्रिया शैली का किंचिदमात्र विवरण नहीं है। सम्भव है पुष्फुस के श्वास लेने की क्रियाओं का अनुसन्धान आयुर्वेदाचार्यों से भिन्न विचारकों ने किया है।

^२ वही, ६२५ ६१-७४।

^३ तालुमूलगता यत्ताज्जिह्वाक्रम्य घटिकाम्।

ऊर्ध्वरन्ध्रगते प्राणे प्राणस्पन्दो निरुद्धते ॥

—योगवाशिष्ठ, ५७८ २५।

करने से शुद्ध ज्ञान का उदय स्वयं शीघ्र हो जाता है और परिणामतः प्राण क्रियाएँ बन्द हो जाती हैं ।^१

प्रो० मैकडोनेल अपनी पुस्तक वैदिक इन्डैक्स के द्वितीय खंड में प्राण की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि प्राण शब्द अर्थात् श्वास का वैदिक साहित्य में विशाल एवं स्पष्ट महत्व है । सकीर्ण अर्थ में प्राण वायुओं में से एक है । जिनमें से प्रायः पाँच प्राण, अपान, ध्यान, उदान् एवं समान हैं । पाँचों का उल्लेख करते समय प्रत्येक का अर्थ नहीं किया गया है । शब्द प्राण का स्पष्ट प्रयोग अपान के विपरीत भी श्वास के अर्थ में समझा जाता है परन्तु उसका उचित अर्थ निस्संदेह रेचक है । परन्तु उपनिषदों में शब्द का सामान्य अर्थ प्राण वायु नहीं है यद्यपि कई स्थान पर शब्द का प्रयोग श्वास के स्थान पर किया गया है । उपनिषदों में इस शब्द का प्रयोग श्वास को गति देने वाली शक्ति अथवा जीवन अथवा द्विविदगती के अर्थ में किया गया है ।^१ प्रत्येक का विवेचन करने के पश्चात् इसका यथार्थ अर्थ समझना अत्यन्त कठिन है । अतः सबसे सर्वोत्तम उत्तम बात यही है कि शब्द का परम्परागत अर्थ समझा दिया जाय जो कि उच्चतम हिन्दू शास्त्रकारों को स्वीकार है । मैं बादरायण कृत वेदान्त-सूत्र का उल्लेख करता हूँ जो उपनिषदों के सिद्धान्तों की प्राचीनतम शोध समझी जाती है । इस प्रकार वेदान्त-सूत्र (२४६) में (न वायुक्रिये पृथग् उपदेशात्) प्राण के स्वरूप का विवरण देते हुए लिखा गया है कि प्राण न तो वायु है और न क्रिया है क्योंकि उपनिषदों में प्राण, वायु एवं क्रिया से भिन्न माना गया है । शक्य

^१ इस सबब में यह ध्यान रखना महत्वपूर्ण है कि जिह्वा द्वारा आन्तरिक वायु मार्ग का अवरोध करने की हठ-योग की क्रिया के अतिरिक्त प्राणायाम की विधि के जो प्रकार जो यहाँ वर्णित हैं उनमें से सर्वाधिक (सिवाय खेचरी मुद्रा के जो हठ-योग से ली गई है) खेचरी-मुद्रा कहते हैं । वे ही हैं जिनका पतञ्जलि के सूत्रों में और व्यास-भाष्य में वर्णन है, इस बात का और आनन्द बोधेन्द्र भिक्षु ने उपरोक्त पर लिखित अपने भाष्य में ध्यान आकर्षित किया है ।

^२ प्राण तथा वायु में अन्तर, ऐतरेय, २,४, जासिक्य प्राण, १४ । प्राण का अन्य कार्य-व्यापारों के साथ सम्बन्ध, कौषीताक, २५, जीवन के रूप में प्राण, २८, वायु से सम्बन्धित प्राण, २१२, जीवन के सर्वाधिक महत्वपूर्ण कार्य-व्यापार के रूप में प्राण, २१४, चेतना के रूप में प्राण, ३२ । नासिक्य तथा मुख्य प्राण में अन्तर, छान्दोग्य, २१-६, पाँचों वायुओं का कार्य-व्यापार, ३.३-५, प्राण भोजन के परिणाम के रूप में, १८४, जल के परिणाम के रूप में, ६५२, ६६५, ६७६, जैसे सभी अन्य वस्तुएँ प्राण से सम्बद्ध होती हैं, वैसे ही प्राण आत्मा के सम्बन्ध में, बृहदारण्यक, २५१५, प्राण शक्ति के रूप में, वहीं, ५१४४, प्राण सुषुम्न नाडी में दीडती शक्ति के रूप में, मैत्री, ६२१ इत्यादि ।

इस पर टीका करते हुए कहते हैं कि ऐसे प्रयत्नशास्त्रों में म. प्राण म एव वायु पञ्च-विध प्राणों पानों वान उदान ममान (जा प्राण है वह वायु है और वह प्राण, अपान, व्यान, उदान, ममान, पञ्चविध है) में यह समझा जा सकता है कि वायु प्राण है परन्तु यह ऐसा नहीं, क्योंकि आदोष्य में (३.१०.४) (यह स्पष्ट है कि यह भिन्न है। पुनः यह इन्द्रियो की भी लिया नहीं जैसी सामान्य की मान्यता है, क्योंकि मृत्तुन में उपराक्त विवरण जो १.३ में यह इन्द्रियो से भिन्न समझा गया है। वायु और प्राण को एक बताने वाले उपरोक्त विवरण का अभिप्राय यह प्रमाणित करना है कि वायु का स्वभाव प्राण में परिवर्तित हो जाने का है जैसा कि पृथ्वी के परिवर्तन प्रकाश विकार को ही शरीर का कारण समझा जा सकता है) वह वायु नहीं है परन्तु जैसा कि वाचस्पति कहते हैं वायु भेद है, जो अमृतानन्द अपने ग्रन्थ वेदान्तकल्पतरु में 'यामो परिणाम-रूप-कार्य-विषय' बताते हैं प्रमाण वायु का यह विनिष्ट परिणाम-रूप कार्य है। स्वयं शरीर का अभिन्नत्व एक विषय पर समानरूपेण स्पष्ट है। वे कहते हैं जो स्वयं को शरीर में परिवर्तित करने पानों भिन्न-भिन्न समूहों में अपने को वृष्य करता है, प्राण नितान्त भिन्न वर्ग नहीं है और न ही यह केवल वायु है। २.४.१०-१२ में भी शरीर प्राण के स्वरूप का स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं कि वह जीव जैसा स्वतन्त्र नहीं है परन्तु समस्त कार्य उसकी ओर में करता है जैसा कि प्रधानमन्त्री (राजमन्त्रीवर्जीवस्य सर्वार्यकरणत्वेन उपकरणभूतो न स्वतन्त्र) प्राण इन्द्रियो जैसा ही उपकरण नहीं है जो विशेष उद्देश्य विषयो के सम्बन्ध में कार्य करता है, क्योंकि यह आदोष्य (५.१.६,७) बृहद् साध्य ४.३.१२ और बृहदारण्यक १.३.१६ में कहा गया है कि इन्द्रियो के शरीर को छोड़ने पर भी प्राण रहता है। यह वही प्राण है जिसके कार्य करने से शरीर में आत्मा का अस्तित्व अथवा जीव-स्थिति और जीव के शरीर में से निकलना अथवा जीवोत्क्रान्ति सम्भव होती है। पञ्च वायु इस प्राण की पाँच मुख्य अवस्थाएँ हैं जैसे कि विद्या, अविद्या, विकल्प, सुषुप्ति एवं स्मृति मन की पाँच अवस्थाएँ हैं। वाचस्पति वेदान्त सूत्र २.४.११ पर भाष्य लिखते हुए कहते हैं कि इसी कारण द्वारा शरीर एवं इन्द्रियो की स्थिति है (देहेन्द्रिय विधारण कारण प्राण), यद्यपि यह याद रखना चाहिए कि शरीर और इन्द्रियो को धारण करने के उपरान्त भी प्राण के अन्य बहुत से कार्य हैं (न केवल शरीरेन्द्रियधारण अस्य कार्यम् वाचस्पति, वही)। वेदान्त-सूत्र, २.४.१३ में लिखा हुआ है कि प्राण अणु है, जिसका अर्थ शरीर उसके पाँच प्रकार के कार्यों द्वारा सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होने के कारण 'सूक्ष्म' के अर्थ में करते हैं। वाचस्पति इसको केवल व्युत्पत्तिलभ्य कारण और उसके दुरधिगमता के कारण ही अणु कहते हैं यद्यपि वह सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त है। गोविन्दानन्द वेदान्त-सूत्र २.४.६ पर भाष्य करते हुए कहते हैं कि प्राण जीवन को धारण करने वाली स्पन्दन क्रिया है और उसके सिवाय उसका कोई दूसरा कार्य नहीं है (परिस्पन्द रूप प्रणानुक्कलत्वाद् अवान्तर व्यापाराभावात्)। यह जीवन

शक्ति के जैसा प्रतीत होता है । कर्मेन्द्रियो का एव प्राण के सम्बन्ध के विषय में शकर कहते हैं कि उनकी क्रिया-शक्ति प्राण से ही है (वागादिषु परिस्पन्दलामस्य प्राणायत्तस्वम्, ११४१६) वेदान्त सूत्र में कई जगह ऐसे विवरण हैं कि जिससे हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि पाच प्राण वायु स्पन्दन है परन्तु गुण पाच भूतो से बना हुआ है और प्राण के साथ सम्बन्धित होने से वह क्रियात्मक कहलाता है । वेदान्त-सार के उपरोक्त अंश पर भाष्य करते हुए रामतीर्थ कहते हैं कि प्राण-वायु घातु एव अन्य भूत का विकार अवश्य है परन्तु वह किसी अर्थ में बाह्य वायु नहीं है जो शरीर में कुछ शारीरिक कार्य करती है (तथा मुख्यप्राणोऽपि वायोर्बाह्यस्य सूत्रात्मकस्य विकारो न शरीरमध्ये नभोवद् वृत्तिलाभमात्रेण अवस्थितो बाह्यवायुरेव) ।^१ यह प्रमाणित करने के पश्चात् कि वेदान्त में प्राण अथवा पाच प्रकार की वायु का अर्थ द्विकर्म शक्ति है न कि बाह्य वायु अब मैं साख्य योग का विवेचन करूंगा ।

साख्य-योग एव वेदान्त में यह अन्तर है कि प्राण किसी अर्थ में वायु का विकसित विकार नहीं है । इस तरह से विज्ञानमिश्र अपने विज्ञानामृत भाष्य वेदान्त सूत्र (११४१०) में कहते हैं कि प्राण को वायु इसलिए कहते हैं कि वह वायु के सदृश स्वतः क्रियावत् है (स्वतः क्रियावत्त्वेन उभयो प्राय वायो साजात्यात्) । पुनः (११४६) में वह कहते हैं कि प्राण न तो वायु है और न ऊर्ध्वगति अथवा अधोगति लक्षण वायु क्रिया (मुख्य प्राणो न वायु नापि शारीरस्य ऊर्ध्वोऽधोगमन लक्षणा वायु-क्रिया) ।

अब प्रश्न यह है कि साख्य-योग के अनुसार प्राण है क्या ? वह महत् तत्त्व है और ज्ञान शक्ति के सम्बन्ध में बुद्धि कहलाता है और क्रिया के सम्बन्ध में सूत्र आत्मा अथवा प्राण जिसका विकास प्रकृति से हुआ है । पाच प्राण अथवा तथाकथित वायु महत् तत्त्व के भिन्न-भिन्न कार्य हैं (११४११) आगे चलकर साख्यकारिका २६ में हमें मिलता है कि पाच वायु बुद्धि, अहंकार एव मन के सामान्य कार्य कहे गए हैं और वाचस्पति कहते हैं कि पाच प्राण उनका जीवन है । इसका अर्थ यह हुआ कि बुद्धि, अहंकार एव प्राण, तीनों अपने ढंग से कार्य करते हैं और इन तीनों शक्तियों का संयुक्त कार्य ही पाच प्राण है जो शरीर को धारण करता है । इस तरह से इस मत के अनुसार भी प्राण द्विवित् कर्म शक्ति है और न कि बाह्य वायु । इस मत की विशेषता यह है कि यह शक्ति वास्तव में मानसिक शक्ति है जो बुद्धि अहंकार एव मनस् के विशेष कार्यों की संयुक्त उत्पत्ति है ।^२ उसका कारण अन्तःकरण की

^१ विद्वन्मनोरजनी, पृ० १०५ जैकब कृत संस्करण, मुम्बई, १९१६ ।

^२ साख्य-कारिका पर गौडपाद के भाष्य २६ में प्राण-क्रिया की तुलना पिण्डे में बन्द पुजारी से की गई है जो पिण्डे को हिलाता है ।

वेदान्त सूत्र पर शांकर भाष्य ११४६ के साथ इसकी तुलना करो ।

विकासात्मक क्रिया है। इसकी पुष्टि में साख्य प्रवचन-भाष्य २३१, व्यास-भाष्य, ३३६ और वाचस्पति-कृत तत्त्व वैशारदी, भिक्षु कृत योग-वार्तिक एवं नागेशकृत छाया-व्याख्या इन ग्रन्थों को देखा जा सकता है। निस्सदेह यह सत्य है कि कभी कभी बाह्य वायु को अन्दर ले जाना और बाहर निकालना प्राण कहलाता है, परन्तु इसका कारण यह है कि श्वास प्रश्वास में प्राण गत्यात्मक होता है अथवा स्पन्दन करता है। इस तरह से केवल गति ही प्राण नहीं है अपितु वह तत्त्व प्राण है।^१ रामानुज शंकर के साथ इस मत में सहमत है कि प्राण वायु नहीं है अपितु वायु का विकार मात्र है। इस सम्बन्ध में यह ध्यान देना अतिआवश्यक है कि यह वायु का विकार ऐसा विकार है जो केवल भोग साधनों से ही जाना जा सकता है।^२

वैशेषिक का मत है कि बाह्य वायु शरीर में अपने स्थान के अनुसार भिन्न-भिन्न कार्य करते हैं।^३ आयुर्वेद भी इस मत की पुष्टि करता है कि वायु ही एक प्रकार की क्रिया एवं धारण-शक्ति है। इस प्रकार भाव-प्रकाश में वायु का निम्नलिखित वर्णन है वह एक स्थान से दूसरे स्थान पर दोष, धातु, एवं मल को ले जाता है, सूक्ष्म है, रजोगुणात्मक है, शुष्क है, ठण्डा है, हल्का है और गतिशील है। अपनी गति से ही सम्पूर्ण शक्ति उत्पन्न करता है, श्वासोच्छ्वास का नियमन करता है और सम्पूर्ण कार्य एवं स्पन्दन का जनक है और इन्द्रिय एवं धातुओं को तीव्र रखता हुआ, पित्त, इन्द्रिय एवं मन को सघात रूप से धारण करता है।^४ बाह्य भी स्व रचित अष्टांग-संग्रह में वायु को शरीर की समस्त क्रियाओं का कारण बताते हैं और यह कहने का कोई कारण नहीं है वायु के उनका तात्पर्य वायु से है। जैसाकि आगे के अध्याय में देखेंगे, चरक का (११२) दीर्घ विवरण भी यही बताता है कि उन्होंने भी वायु को विश्व की रचनात्मक एवं विनाशात्मक शक्ति समझी है, और ब्रह्मांड के सदृश पिण्ड में भी वही कार्य करती है। वह केवल शरीर में ही भौतिक कृपाओं का कर्ता नहीं परन्तु ज्ञानात्मक, भावात्मक, और क्रियात्मक रूप मन की सम्पूर्ण क्रियाओं में उसका नियता और चालक भी है। सुश्रुत भी वायु को अव्यक्त बताते हैं और यह कहते हैं कि शरीर में अपने कार्यों से ही वह व्यक्त होता है (अव्यक्तो व्यक्तकर्मा च)।

योग-वाशिष्ठ में, जैसाकि हम ऊपर देख चुके हैं, प्राण अथवा वायु वही तत्त्व है जो स्पन्दन करता है और उसकी वस्तुस्थिति स्पन्दन के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। पुनः, प्राण, अहंकार अर्थात् बुद्धि की क्रिया के अतिरिक्त स्वयं कुछ नहीं है।^५

^१ वेदान्त-सूत्र पर रामानुज-भाष्य, २४६।

^२ तत्त्व-मुक्त कलाप ५३५५ एवं रामानुज-भाष्य और श्रुत प्रकाशिका २४११५ भी देखिए।

^३ श्रीधर कृत न्याय कन्दली ६४८।

^४ भाव-प्रकाश, सैन-कृत सस्करण कलकत्ता, पृ० ४७।

^५ योग-वाशिष्ठ ३.१४।

प्राण का स्वभाव आवश्यक रूप से स्पन्द है, और मनस् प्राण शक्ति का प्रास्प है अतएव मनस् के दमन से पाचो प्राणो का निरोध होता है।^१ शैव भी इस मत से सहमत है कि प्राण ज्ञान क्रिया ही है जो नाडियो मे विचरण करके शरीर-क्रिया एव इन्द्रिय-क्रिया को स्थिर रखती है। इस तरह से क्षेमराज कहते है कि प्राण के रूप मे चित्त शक्ति ही नाडियो मे विचरण करती है, और वह भट्ट कलनत को भी यही मत ग्रहण करते हुए बताते हैं, तथा प्राण को उन्होंने निश्चितरूपेण एक शक्ति कहा है (कुटिलवाहिनी प्राण शक्ति)।^२ शिवोपाध्याय ने अपनी विज्ञान-मैरव पर अपनी पुस्तक विवृति मे प्राण को शक्ति बताया है, विज्ञान मैरव भी यही बात कहता है।^३ भट्टानन्द ने अपनी पुस्तक विज्ञान कीमुदि मे प्राण को चित्त-वृत्ति बताया है।

प्रगति के सोपान

हम यह कह चुके हैं कि दर्शन का अध्ययन एव सत्सग ही मुख्य साधन हैं जिनसे युक्त होकर साधक मोक्ष की प्राप्ति के लिए साधन करता है। प्रथम भूमिका मे साधक को स्वाध्याय एव सत्सग के द्वारा अपनी प्रज्ञा को बढ़ाना पड़ता है और दूसरी भूमिका मे विचारणा और तीसरी भूमिका मे सम्पूर्ण असग भावनाओं का मानसिक अभ्यास करना, चौथी अवस्था (विलापनी) वह है जिसमे सत्य के स्वरूप के सम्यक् बोध द्वारा जगत्-प्रपञ्च स्वयं को मिथ्या प्रदर्शित करता है, पांचवी भूमिका वह है जिनमे साधु शुद्ध-सम्भावित-मायानन्द-रूप हो जाता है। यह भूमिका जीवन-मुक्ति है जिसमे वह अर्थ सुप्त प्रबुद्ध कहलाता है। छठी भूमिका वह है जिसमे परमानन्द की अवस्था मे सत रहता है और वह अवस्था सुपुप्त-सदृश स्थिति कही जाती है और सातवी अन्तिम भूमिका तुर्यातीत है जो शरीर रहते हुए किसी भी सत्पुरुष द्वारा अनुभव नहीं की जा सकती। इनमे से प्रथम तीन भूमिकाएँ हैं, जाग्रत, चौथी भूमिका स्वप्न, छठी तुर्य और सातवी तुर्यातीत अवस्था कही गई है।^४

इच्छा समस्त दुःखो का मूल है। उसकी उपमा हमारे शरीर मे दौड़ते हुए और उसका नाश करने का प्रयत्न करते हुए मदमस्त हाथी से की गई है। इन्द्रियाँ उसके शिशु कहे गए हैं और वासनाओं की तुलना उसके मद के प्रवाह से की गई है। वीर्य-पालन द्वारा ही इन्हे जीता जा सकता है। इच्छा का अर्थ मन की कल्पनाएँ है जैसे कि 'यह मुझे प्राप्त हो जाय' और इसे सकल्प भी कहते हैं। इस प्रकार के सकल्प के

^१ वही, ५ १३ ७८ ।

^२ शिव-सूत्र, विमर्शिणी, ३ ४३, ४४ ।

^३ विज्ञान-मैरव और विवृति, श्लोक ६७ ।

^४ योग-वाशिष्ठ, ६ १२० ।

जाता है—जिसके परिणामस्वरूप न तो दुःख रहता है और न सुख, न सुख-दुःख-पापाण की तरह वेदना शून्य ही अन्तिम लक्षित स्थिति है जो सम है। इस तुर्यातीत भूमिका को सुपुष्टि की छठी अवस्था नहीं कहना चाहिए जो केवल शुद्धानन्द की स्थिति है।

योग-वाशिष्ठ के अनुसार कर्म दृष्टा दृश्य के रूप में मनस् का व्यक्त होना ही है। अतः कर्म को त्यागना मनस् अथवा ज्ञान का त्यागना ही है।^१ अतः कर्म निरोध का अर्थ ज्ञान-नाश ही है। कर्म का वेग अथवा मनस् का स्पन्दन बिना कोई कारण के होता है, परन्तु इस स्पन्दन के कारण अहंकार और सम्पूर्ण दृश्य प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, सम्पूर्ण प्रयत्नों का लक्ष्य चित्त का विनाश है अर्थात् पापाण-सम ज्ञान-रहित अचेतन अवस्था है।

जैसा कि सात क्रमिक भूमिकाएँ हैं, इसी तरह से वासनाओं के बल अथवा निर्बलता के अनुसार सात प्रकार के प्राणी हैं। वे इस प्रकार हैं (१) स्वप्न जागर (२) सकल्प जागर, (३) केवल जाग्रत स्थित स्वप्न (४) चिरा-जाग्रत स्थित (५) घन-जाग्रत-स्थित (६) जाग्रत स्वप्न (७) क्षीण जागरण। स्वप्न-जागर वे मनुष्य हैं जिन्होंने पूर्व जन्म में हमारे समस्त वर्तमान अवस्थाओं का अनुभव स्वप्न दृश्यों में किया और स्वप्न-नर के सदृश कार्य किया। भाष्यकार इसका स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं कि यह असम्भव नहीं है, क्योंकि प्रत्येक वस्तु सर्वत्र जीव रूप में रहती है, अतः यह सम्भव है कि स्वप्नानुभव के स्वप्न नरों के रूप में हम वासना के रूप में उनके अन्तःकरण में स्थित रहते हैं (तदन्तःकरणे वासनात्मना स्थिता)। क्योंकि भूत एव वर्तमान का अस्तित्व केवल मनस् में ही है अतः काल को उलटने से यह भी शुद्ध हो जाता है कि हमारे भविष्य का अस्तित्व अपने स्वप्न में अनुभूत होने से रोक नहीं सकता। क्योंकि मनस् को देशकाल की सीमाएँ नहीं कर सकती और मनस् तत्त्व के रूप में सब कुछ सर्वत्र विद्यमान है (सर्वं सर्वत्र विद्यते)।^२ स्वप्नों के द्वारा ये पुरुष जीवन के परिवर्तनों का अनुभव कर सकते हैं एव परम मुक्ति भी प्राप्त कर सकते हैं। दूसरी श्रेणी, सकल्प जागरण की है, जो बिना सुपुष्टि के सत्र प्रकार की क्रियाओं एव जीवन को केवल मनस् से ही धारण करते रहते हैं, और अन्त में मोक्ष की प्राप्ति कर लेते हैं। तीसरी श्रेणी, केवल जागरण से है जो प्रथम बार जन्म लेते हैं। जब वे प्राणी पुनः जन्म लेते हैं तो वे चिर-जागरण कहलाते हैं। ऐसे प्राणी अपने पापों के कारण, वृक्ष इत्यादि होते हैं, इस स्थिति में वे घन-जागरण कहलाते हैं। इनमें से पुनर्जन्म लेने के पश्चात् जो अध्ययन एव सत्संग में तत्त्व-ज्ञान प्राप्त कर लेते

^१ नवैवा तमणामेव वेदन योजमुत्तमम् ।

नान्यं नैवातिशयान्तरात् स्पन्द प्रयनंते ।

—योग-वाशिष्ठ, ६.११.० ०६ ।

^२ गरी ।

है, वे जाग्रत-स्वप्न-स्थित कहलाते हैं, और अन्त में जो मोक्ष की तुर्यस्था तक पहुँच चुके हैं, वे क्षीण जागरक कहलाते हैं ।

योग-वाशिष्ठ के अनुसार जबतक हमारे ज्ञान का मग्न दृष्टि जगत् में रहता है उस वक्त तक बन्धन रहता है, और जब दृष्टि जगत् में हमारा ज्ञान पूर्णतः एव अन्त असंग हो जाता है और शुद्ध तुर्यावस्था में रहता है, जहाँ पर न दृष्ट्य है न दृष्टा वहाँ मोक्ष की प्राप्ति होती है ।^१

सदाचार की विधियाँ

योग-वाशिष्ठ परम सिद्धि प्राप्त करने के लिए तीव्र त्याग अथवा पुण्य, अथवा स्नान और इसी तरह के साधनों पर (परम सिद्धि प्राप्ति के लिए) बल नहीं देता । उसके मत में परम तत्त्व के शुद्ध विवेक द्वारा अनुवर्तित केवल राग द्वेष, तम, क्रोध, मद, मात्सर्य के नियन्त्रण से ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है ।^२ जबतक सम्पूर्ण दुर्वासनाओं की समाप्ति न होकर मन शुद्ध नहीं हो जाय तबतक धार्मिक विधियों का अनुकरण करने से केवल अहंकार एव घाटम्बर हमारे अन्दर बटते हैं और उसका कोई शुद्ध परिणाम नहीं निकलता । साधक का परम कर्तव्य परम सिद्धि की प्राप्ति के लिए सतत् प्रयत्न करना है जिसके हेतु उसको सत् शास्त्र का अध्ययन और सत् सग ही करना चाहिए ।^३ उसको अपना जीवनयापन करना चाहिए और भोग की न्यूनतम इच्छा का भी परित्याग करना चाहिए और विचार करते रहना चाहिए । अब प्रश्न यह उठता है कि परम सिद्धि के प्राप्ति के हेतु ज्ञान आवश्यक है अथवा कर्म । इस प्रश्न पर योग वाशिष्ठ शंकर से इस बात में सहमत नहीं है कि वे दोनों संयुक्त नहीं रह सकते अपितु उल्टा इस बात पर बल देता है कि जैसे पक्षी दो पक्षों से उड़ सकता है वैसे ही साधक ज्ञान एव कर्म के संयुक्त के रहने से ही परम सिद्धि को प्राप्त कर सकता है ।^४

^१ ज्ञानस्य ज्ञेयतापत्तिर्बन्ध इत्यभिधीयते
तस्यैव ज्ञेयताशान्ति मोक्ष इत्यभिधीयते ।

—योग-वाशिष्ठ ६ २ १६०१ ।

^२ स्वपीरुषप्रयत्नेन विवेकेन विकाशिता ।
स देवो ज्ञायते राम न तप स्नानकर्मभि ।

—वही, ३ ६ ६ ।

^३ सत् पुरुषो की परिभाषा योग वाशिष्ठ में निम्न प्रकार से दी गई है—देशे य
सुजन प्राया लोकाः साधु प्रचक्षते । स विशिष्टः स साधु स्यात् त प्रयत्नेन
सश्रयेत् ।

—वही, ३ ६ २० ।

^४ योग वाशिष्ठ, १ १ ७, ८ ।

साधक का मुख्य सद्देश्य चित्त को नाश करने का होने के कारण उसके सम्पूर्ण प्रयत्न वासनाओं को समूल नाश करने की ओर होने चाहिए क्योंकि वामनाएँ ही चित्त की मूल एवं द्रव्य है। तत्त्व ज्ञान की वासनाओं और चित्त का विनाश, साधका अर्थ एक ही है, और वे परस्पर अन्तर निर्भर हैं ताकि एक की प्राप्ति दूसरे के बिना हो नहीं सकती। अतः एक भाग की इच्छा त्याग कर साधक को तीनों ही के लिए प्रयत्नशील एक माय होना पड़ेगा और इसके लिए साधक को एक ओर इच्छाओं का नियंत्रण और दूसरी ओर प्राण-निरोध करना पड़ेगा; और ये दोनों मिलकर सहयोग करके परम लक्ष्य की ओर अग्रसर होते हैं। यह प्रगति स्वभाविक रूप से मद होती है परन्तु यह मतत् होने की स्थिति में किसी दूसरे दृष्टयोग के साधन से श्रेष्ठतर है। आत्म आलोचना की आवश्यकता पर भी विशेष आग्रह किया गया है क्योंकि इससे वासनाओं के एवं जगत् प्रपञ्च की माया के दध ढीले पड़ जाते हैं और असंग की प्राप्ति हो जाती है।

योग-वाशिष्ठ शांकर-वेदान्त एवं बौद्ध विज्ञानवाद

योग-वाशिष्ठ का उपरिष्ठ पाठक इसके प्रत्ययवाद को शांकर-भाष्य के वेदान्त से अमिश्र समझ सकता है, और शांकर मत के उत्तरकालीन वेदान्त ग्रन्थों में यथा जीवन-मुक्ति-विवेक इत्यादि में इतने प्रश्न योग-वाशिष्ठ के समान प्रस्तुत किए गए हैं कि पाठक इस प्रत्ययवाद और शांकर प्रत्ययवाद किसी प्रकार के भेद की कल्पना नहीं कर सकता। अतः इस विषय की कुछ चर्चा आवश्यक है।

शांकर के प्रत्ययवाद का मुख्य लक्षण इन सिद्धान्तों में है कि स्वयं प्रकाशित दृष्टा-दृश्य-हीन चैतन्य ही अन्तःकरण एवं बाह्य जगत् का तत्त्व है जो कुछ परिवर्तन दिखाई देना परम एवं अविकारी है वह इस तत्त्व के परे है जो तत्त्व परम तत्त्व है। फिर भी परिवर्तनों की परम तत्त्व अथवा ब्रह्म के साथ सम्बन्ध हो गया है और इसी कारण दृश्य के अनन्त रूप एवं भिन्न-भिन्न मानसिक अवस्थाओं की प्रतीति होती है। यह परिवर्तनशील है और इसी कारण इनका अनिर्देश्य अस्तित्व ब्रह्म से विलकुल भिन्न है, फिर भी आवश्यक रूप से वे भाव-रूप हैं।^१ शांकर प्रत्ययवाद बाह्य विषयों को दृष्टामनस् से भिन्न नहीं मानता, और वह 'दृष्टि नृष्टि है' के सिद्धान्त को भी नहीं मानता। इस प्रकार वह बौद्ध विज्ञानवादियों की मत की कड़ी आलोचना करते हैं, जो दृश्य जगत् के भाव को मनस् ने भिन्न मानने में विश्वास नहीं करते, क्योंकि वे मनस् के ही परिणाम प्रतीत होते हैं। इनमें से कुछ तर्क महान् दार्शनिक महत्त्व के हैं

^१ इसी पुस्तक के प्रथम खंड में शांकर वेदान्त को देखिए।

और एक समकालीन आग्ल नव्यवस्तुवादी ने विज्ञानवाद का खण्डन करने में इसी तरह के तर्क प्रस्तुत किए थे ।

बौद्ध का तर्क यह बताया गया है जब दो तत्व अमिन्न तौर पर एकसाथ देखे जाय तो वे एक से हैं, जैसे दर्शन और उसके दृश्य एकसाथ दिखाई देते हैं अतः दर्शन दृश्य एक है, हमारे मानसिक विचार का आधार बाह्य जगत् में कुछ नहीं है जिसके द्वारा वे प्राप्त होते हैं और स्वप्न में उसका अस्तित्व (जबकि ज्ञानेन्द्रिया अचेतन रहती हैं) यह प्रदर्शित करता है कि दृश्य की प्रतीति के हेतु ज्ञानेन्द्रियों की क्रिया आवश्यक नहीं है यद्यपि तथाकथित बाह्य दृश्य के साथ सम्बन्ध स्थापित करने हेतु वे अनिवार्य हैं । यदि यह प्रश्न उपस्थित किया जाय कि दृश्य है ही नहीं तो दर्शन की भिन्नता का कारण क्या होगा ? तो उत्तर यही होता है कि भिन्नता का कारण वासना की शक्ति अथवा चित्त के साथ क्षण विशेष योग्यता का सम्बन्ध है ।^१ यदि तथाकथित बाह्य दृश्य की भिन्न-भिन्न विशेष योग्यताएँ हों, और उन्हीं के कारण दर्शन की भिन्नता है, तो मानसिक व्यवस्था के क्रमिक क्षण को भी भिन्न-भिन्न योग्यताएँ समझी जानी चाहिए जिनके द्वारा इन ज्ञानात्मक भावों से जनित दर्शन की भिन्नताएँ होती हैं । स्वप्न में ये चित्त की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं जो दर्शन की भिन्नता उत्पन्न करती हैं ।

शांकर बौद्ध विज्ञानवादियों के उपरोक्त तर्क का वर्णन करते हुए यह कहते हैं कि बाह्य दृश्य जब प्रत्यक्ष दिखाई देता है तो उसका निषेध कैसे किया जा सकता है ? इसके उत्तर में यदि यह मान लिया जाय कि सवेदनाओं के अतिरिक्त दर्शन का कोई विषय ही नहीं है अथवा यह कि दर्शन का होना ही दृश्य है तो इसका खंडन इस प्रकार किया जा सकता है कि दर्शन के न होने पर भी दृश्य के भाव, स्वयं दृश्य से ही स्वतन्त्र रूप से होता है, क्योंकि विषय का देखना ही विषय नहीं है, यह अनुभव सिद्ध है कि दृष्ट नील से नीलापन का दर्शन भिन्न है, नील दर्शन का विषय है और वे दोनों एक कदापि नहीं हो सकते । यह बात सर्वविदित एवं सर्वमान्य है इसका खंडन करने का प्रयत्न करते हुए भी बौद्ध विज्ञानवादी एक तरह से इसको मान लेता है, क्योंकि वह कहता है कि अन्तर-दृश्य ऐसा प्रतीत होता है मानो वह हम से बाह्य जगत् में स्थित है । यदि बाह्यत्व जैसे है ही नहीं तो कैसे कहा जा सकता है कि उसकी प्रतीति चित्त में होती है ? जब समस्त अनुभव दर्शन और उसके दृश्य एवं मनस् के आंतरिक जगत् एवं जगत्-प्रपञ्च में अन्तर की पुष्टि करते हैं तो इस अन्तर का निषेध कैसे किया जा सकता है ? उदाहरणार्थ आप एक घड़ा देख रहे हैं और उसकी स्मृति है मानसिक क्रिया दोनों ही अवस्थाओं में भिन्न-भिन्न है, परन्तु घड़ा वही है ।^२

^१ कस्यचिदेव ज्ञानक्षणस्य स तादृश सामर्थ्यातिशयो वासनापरिणामः ।

—भारती, २२ २८ ।

^२ ब्रह्म-सूत्र पर शांकर-भाष्य २२ २८ ।

बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध शंकर का उपरोक्त तर्क निश्चित रूप से यह प्रमाणित करता है कि उसने दृश्य का स्वतन्त्र अस्तित्व स्वीकार किया और उसका भाव किसी व्यक्ति के द्वारा उनको जानने पर आधारित नहीं किया। बाह्य दृश्य का अस्तित्व मनस् अथवा चित्त की भिन्नता के अस्तित्व से सर्वथा स्वतन्त्र एवं भिन्न है।

परन्तु योग-वाशिष्ठ का प्रत्ययवाद शंकर के प्रत्ययवाद की अपेक्षा बौद्ध-विज्ञान-वादियों के सिद्धान्त से अधिक मिलता-जुलता है। क्योंकि योग-वाशिष्ठ के अनुसार प्रत्ययो का ही एक प्रकार का अस्तित्व है। उनके अतिरिक्त कोई भौतिक अथवा बाह्य जगत् का पृथक् अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं। 'सृष्टि दृष्टि है' का सिद्धान्त योग-वाशिष्ठ का सिद्धान्त है और शंकर ऐसे सिद्धान्त का दृष्टापूर्वक खंडन करते हैं। 'वेदान्त सिद्धांत मुक्तावली' में प्रकाशानन्द योग वाशिष्ठ के प्रत्ययवाद के अनुसार वेदान्त का विवेचन करते वक्त यह प्रदर्शित करते हैं कि उसने वेदान्त के विवेचन योग-वाशिष्ठ से प्रेरणा ली, और दृश्य के अस्तित्व का प्रत्यक्ष न ही होने तक उसे मानने से नहीं माना। प्रकाशानन्द साधारणतया मान्य इस मत का खंडन करता है कि इन्द्रियो का विषयो के साथ सम्पर्क होने पर ही दृश्य का ज्ञान हो जाता है, क्योंकि उसके मत में दृश्य वही है जिसका प्रत्यक्षीकरण हो अर्थात् दर्शन से पृथक् दृश्य का बाह्य स्वतन्त्र अस्तित्व है ही नहीं। योग-वाशिष्ठ एवं प्रकाशानन्द दोनों अप्रत्यक्षीकृत दृश्य के अस्तित्व का निषेध करते हैं परन्तु शंकर केवल उनका अस्तित्व ही नहीं मानते अपितु यह भी मानते हैं कि हमारे किसी बाह्य वस्तु को जानने से उसमें किसी प्रकार की वृद्धि या विकार नहीं होती सिवाय इसके कि वह हमारे चित्त में ज्ञान द्वारा आता है। वस्तुओं के अप्रत्यक्षीकृत होने पर भी उनका अस्तित्व जैसा है वैसा ही है। यह एक प्रकार से शंकर-वेदान्त का प्रत्ययवाद इसी में है कि उसने ब्रह्म को अन्तर्यामी माना जो अपरिच्छिन्न एवं सर्वव्यापी और परम तत्त्व बाह्य दृश्य जगत् के अधिष्ठान के रूप में स्थित हैं। जितने भी अन्तर एवं बाह्य नाम रूपों का हम अनुभव करते हैं अर्थात् जो सर्ग एवं विसर्ग हैं वे अनिर्देश्य एवं अनिर्वचनीय हैं और उसी का नाम माया कहा जाता है।^१ शंकर वेदान्त इसको मानकर चलता है कि वही सत्य है जो अविकारी, वही असत्य है जो परिवर्तनशील है यद्यपि वह विद्यात्मक है। जगत् विविष्ट अर्थ में असत्य कहा गया है, माया सत् एवं असत् से परे की श्रेणी में आती है अर्थात् वह अनिर्देश्य कहलाती है।

इस माया के साथ शंकर-वेदान्त में सत् अर्थात् ब्रह्म का सम्बन्ध माया की ही तरह अनिर्देश्य हैं, सत् अपरिवर्तनशील हैं, परन्तु परिवर्तनशील रूपों एवं गुणों का सम्बन्ध उसके साथ कैसे हो गया, अथवा उनकी उत्पत्ति कैसे हुई अथवा उनका परम

^१ मेरा भारतीय दर्शन का इतिहास खंड १, अध्याय १० देखिए।

कारण क्या है, शकर इस विषय में भीन है। फिर भी योग-वाशिष्ठ यह मानता है कि निर्गुण एव निराकार तत्त्व ही परम तत्त्व है, और वही ब्रह्म चित्त अथवा शून्य कहा जाता है, परन्तु उसका नाम कुछ भी है। वह निर्गुण तत्त्व ही परम तत्त्व है। इस परम तत्त्व का सम्बन्ध स्पन्दन-शक्ति से होता है जिसके द्वारा वह भिन्न-भिन्न रूपों में प्रतीत हो सकता है। प्रतीति एव सत्य का सम्बन्ध बाह्य अनिर्देश्य एव अनिर्वचनीय नहीं है जैसाकि शकर का मत है, परन्तु निर्गुण आत्मा की इस आन्तरिक शक्ति के स्पन्दन के द्वारा उत्पन्न होती हैं जो स्वयं दृष्टा-दृश्य हीन शुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। परन्तु इस आन्तरिक स्पन्दन का अपना स्वयं का कोई तर्क प्रतीत नहीं होता और न इसका कोई निश्चित सूत्र बताया जा सकता है। सर्ग और विसर्ग के कल्पित रूप की कोई निश्चित व्यवस्था भी नहीं है, परन्तु वह केवल काकतालीय है क्योंकि उनका अस्तित्व केवल दृश्यमात्र ही है। ऐसी विचारधारा शुष्क अथवा सारहीन है, और इसी कारण से योग-वाशिष्ठ का सिद्धान्त मदोप है। दूसरी कमी इसमें यह है कि न तो यह चित्त की आलोचना करता है और न उसको स्वीकार करता है और उसका आधार निर्गुण तत्त्व अनुभव में कभी प्रकट नहीं होता। शकर का मत भिन्न है, क्योंकि इसकी मान्यता है कि परम ब्रह्म अनुभव में आने वाली वस्तुओं का भी आत्मा है और वह स्वयं प्रकाश और सर्वव्यापी है। परन्तु योग-वाशिष्ठ का पर-ब्रह्म निर्गुण एव अनुभवातीत है। सप्तम् भूमिका परम मुक्ति की अवस्था वेदान्त के ब्रह्मत्व के सहस्र परमानन्द नहीं है परन्तु केवल शून्य एव निर्गुण की स्थिति है। ग्रन्थ में कई स्थान पर यह कहा गया है कि भिन्न-भिन्न दर्शनों में यह परम स्थिति (ब्रह्म) प्रकृति एव पुरुष का भेद शुद्ध विज्ञान एव शून्य के रूप में वर्णित है। परन्तु वास्तव में वह निर्गुणतत्त्व है। इसी कारण उसकी मुक्ति अवस्था का विवरण जैसाकि हम ऊपर देख चुके हैं, पापाणवत किया गया है, जो हमें वैशेषिक दर्शन को याद दिलाता है। व्यवहार में वह मान्य मुक्ति पौरुष अथवा स्वतन्त्रता पर अधिक बल देता है और पुरुषार्थ को निर्वल करने अथवा उसके ऊपर प्रभुत्व रखने की शक्ति को किंचित् मात्र नहीं मानता, और कर्म को केवल मनस्-शक्ति बताकर हमें एक नया दर्शन देता है। शकर के विरुद्ध वह यह मानता है कि ज्ञान एव कर्म का मेल सम्भव है, और वे भिन्न-भिन्न श्रेणी के लोगों के लिए नहीं हैं, अपितु दोनों प्रत्येक बुद्धिमान साधक के लिए अनिवार्य हैं। योग-वाशिष्ठ की परम सिद्धि के मुख्य साधन दर्शनशास्त्रों का अध्ययन सत्सग और आत्म आलोचना ही है। वह बिना आन्तरिक साधनों के बाह्य विधि-निषेधों को बताता है। उसका 'सृष्टि दृष्टि' है। सिद्धान्त और मनस् के अतिरिक्त बाह्य जगत् के अस्तित्व का कोई आधार नहीं और न उनके साथ कोई बाह्य दृश्यों की कोई अनुकूलता है, और वे सब केवल ज्ञान के आकार हैं, इन सब बातों से हमें ऐसा लगता है कि बौद्ध विज्ञानवाद ही इनके मूल में है। 'लङ्कावतार सूत्र' जैसे महत्त्वपूर्ण विज्ञानवाद ग्रन्थ में अपने कई पदार्थों द्वारा यह स्पष्ट

करने का प्रयत्न किया गया है कि ज्ञान में भिन्न-भिन्न की प्रतीतियों का उत्पत्ति स्थान कहा है परन्तु योग-वाशिष्ठ में इस बात का कोई उल्लेख नहीं है। जहाँ केवल आकस्मिकता पर ही उत्पत्ति आधारित की गई है। हिन्दू लेखकों के विज्ञानवाद के संस्कृत ग्रंथों वाचस्पति एवं अन्य इनके महत्वपूर्ण योगदान का कोई उल्लेख नहीं है। विज्ञानवाद एवं गौडपाद के प्रभाव योग-वाशिष्ठ पर निश्चित रूप से पड़े हैं, फिर भी इसका विकास शैव से सम्बन्ध रखकर हुआ है जैसाकि उसका स्पष्ट रूप का सिद्धांत स्पष्ट करता है। शैव-दर्शन के विवेचन में इस विषय पर पूर्णतः विचार किया जायेगा।

चिकित्सा शास्त्रों का विवेचन

ऐसा आग्रह किया जा सकता है कि भारतीय दर्शन के इतिहास में चिकित्सा शास्त्रों के विचारों के विवेचन का उल्लेख उपयुक्त नहीं है। परन्तु यदि यह याद रखा जाय कि चिकित्साशास्त्र प्राचीन भारत में प्रतिपादित समस्त भौतिक विज्ञानों में सर्वाधिक महत्वपूर्ण था, कि इसका साख्य और वैशेषिक भौतिकशास्त्र से सीधा और घनिष्ठ संबंध था और समस्त यह तर्कसंगत विवेचनों का उद्गम था जिनको बाद में न्याय सूत्रों में सहिताबद्ध किया गया है, तो इस प्रकार की आपत्ति बहुत कुछ सारहीन हो जायगी।^१ इसके अतिरिक्त इस साहित्य में कई अन्य रोचक आचारशास्त्र संबंधी निर्देश भी सम्मिलित हैं और इसमें जीवन के एक ऐसे दृष्टिकोण के दर्शन होते हैं जो दर्शन-ग्रन्थों में पाए जाने वाले दृष्टिकोण से पर्याप्तमात्रा में भिन्न हैं, अन्यथा, इसमें भारतीय विचारों की पांडित्यपूर्ण विधियों पर प्रचुर मात्रा में प्रकाश डालने वाले कई रोचक विशद विवरणों का समावेश भी है। पुनश्च, जो हठ योग सम्बन्धी अथवा तांत्रिक देह प्रक्रियाओं अथवा उन शास्त्रों की कुछ यौगिक प्रक्रियाओं से संबद्ध शरीर विज्ञानशास्त्र के अत्यधिक महत्व से अभिज्ञ है वे निस्सन्देह तुलना के उद्देश्य से उन संबद्ध विषयों पर चिकित्सा शास्त्रों के विवेचनों को जानना चाहेंगे। अणु-विज्ञान, वशानुक्रम और अन्य ऐसे ही सामान्य जिज्ञासा के विषयों के बारे में उनके विवेचन शुद्ध दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी के लिए भी सभवतः रोचक सिद्ध होंगे।

आयुर्वेद और अथर्ववेद

सुश्रुत का कथन है कि आयुर्वेद अथर्ववेद का उपाग है। मूलतः इसमें एक हजार अध्यायों में १,००,००० श्लोक थे और समस्त प्राणियों की सृष्टि से पहले इसे ब्रह्मा ने रचा था (सुश्रुत संहिता १ १ ५)। इस सदर्म में उपाग का सही-सही अर्थ आसानी से सतोषप्रद रूप से समझाया नहीं जा सकता। निबन्ध-संग्रह में 'उपाग' शब्द की व्याख्या करते हुए डल्हण (११०० ई० ५०) कहते हैं कि 'उपाग' अल्पतर 'अग' (भाग) होता है—'अगमेवाल्त्वादुपागम्'। अतः जहाँ हाथ और पैरों को 'अग' माना गया है वहाँ

^१ चरक संहिता ४, में निर्दिष्ट साख्य-दर्शन का वर्णन इस ग्रन्थ के प्रथम खंड के पृष्ठ २२३-२२७ में पहले ही किया जा चुका है।

‘अमूठा’ और ‘हृयेनियो’ को ‘उपाग’ कहा गया है। अथर्ववेद में छ हजार मन्त्र एवं लगभग एक हजार गद्य पक्तियाँ हैं। यदि डल्हण के मतानुसार उपाग का अर्थ एक छोटा सा परिशिष्ट है और यदि आयुर्वेद में मूलतः १,००,००० श्लोक थे तो आयुर्वेद अथर्ववेद का उपाग नहीं कहा जा सकता। आयुर्वेद एक छोटा-सा परिशिष्ट होने की अपेक्षा अथर्ववेद में दम गुने से भी कहीं अधिक विस्तृत था। आयुर्वेद के स्वरूप का निरूपण करते हुए चरक कहते हैं कि ऐसा कोई भी समय नहीं हुआ जबकि जीवन का अस्तित्व न रहा हो अथवा जबकि बुद्धिमान् मनुष्यों की सत्ता न रही हो, और इसीलिए ऐसे लोग सदा प्रचुर मात्रा में विद्यमान थे जो जीवन के विषय में ज्ञान रखते थे और सदा ऐसी शीघ्रियाँ विद्यमान थी जो मानव शरीर पर आयुर्वेद में निरूपित सिद्धान्तों के अनुसार अपना कार्य करती थी। किसी भी समय आयुर्वेद की मृष्टि शून्य से नहीं हुई, अपितु सदा ही आयुर्वेद का एक क्रम बना रहा, जब हम इसकी रचना किए जाने के बारे में मुनते हैं तो केवल किसी मौलिक विचारक के द्वारा आयुर्वेद सिद्धान्तों के बोध के प्रारम्भ के अथवा किसी प्रतिभावान् आचार्य के हाथों एक नए शिक्षा-क्रम के प्रचलन के सदर्भ में ही ऐसा सम्भव हो सकता है। आयुर्वेद का अस्तित्व सदा ही रहा है और ऐसे लोग सदा विद्यमान रहे हैं जिन्होंने इसे अपने निजी ढंग से ही इसे समझा है, इसके प्रथम व्यवस्थित बोध अथवा शिक्षण के अर्थ में ही केवल ऐसा कहा जा सकता है कि उसका ‘आदि’ है।^१ फिर, चरक ने आयुर्वेद को एक पृथक् वेद के रूप में प्रतिष्ठित किया है, जो अन्य वेदों से श्रेष्ठतर है क्योंकि यह हमें जीवन प्रदान करता है जो अन्य सारे भोगों और सुखों का आधार है, चाहे वे ऐहिक हों अथवा पारलौकिक।^२ बृहद् वाग्भट के अनुसार आयुर्वेद अथर्ववेद का उपाग नहीं अपितु उपवेद है।^३ महाभारत (२ ११ ३३) में उपवेद का उल्लेख है और इसकी व्याख्या करते हुए नीलकण्ठ का कथन है कि उपवेद चार हैं—आयुर्वेद, धनुर्वेद, गाथर्व और अथर्वशास्त्र। एक परकालीन पुराण, ब्रह्म वैवर्तपुराण, का कथन है कि ऋक्, यजुस्, साम और अथर्ववेदों की रचना के पश्चात् ब्रह्मा ने पञ्चमवेद आयुर्वेद की रचना की।^४ रॉथ ने अपनी पुस्तक ‘वोटरवुश’ में इस आशय का एक उद्धरण दिया है

^१ चरक १ ३० २४। यह अथर्वचरक १ १ ६ से असंगत प्रतीत होता है, क्योंकि इसके अनुसार रोगों का शाश्वत होना माना गया है जबकि चरक १ १ ६ के अनुसार रोग एक निश्चित काल से प्रारम्भ हुए। क्या यह सशोधन दृढ़त्व का प्रक्षेपक तो नहीं ?

^२ चरक १ १ ४२ और इस पर चक्रपाणि रचित ‘आयुर्वेद-दीपिका’।

^३ अष्टांग-संग्रह १ १ ८। तथापि, गोपथ-ब्राह्मण १ १० में सर्पवेद, पिशाच वेद, असुरवेद, इतिहासवेद एवं पुराणवेद इन पांच वेदों का सम्भवतः उपवेद के अर्थ में उल्लेख है, परन्तु इस सदर्भ में आयुर्वेद का उल्लेख नहीं।

^४ ब्रह्मवैवर्त पुराण १ १६ ६ १०।

कि वेदाग माने जाने गाने प्रायुर्वेद का अध्यापन प्रजा मन्त्रणों खाटीं नामों में करते हैं ।^१

इस प्रकार हमें ज्ञात होता है कि उपर्युक्त लोगों द्वारा प्रायुर्वेद का वेदों से बटकर माना जाता था और उनके अनुयायियों द्वारा इसका पान वेद के रूप में, अथर्ववेद के उपवेद के रूप में, एक स्तव्य उपवेद के रूप में, अथर्ववेद के एक उदाग के रूप में और अन्ततः वेदाग के रूप में सम्मान दिया जाता था । इन सब परम्पर विरोधी सदस्यों से यह समझ में आता है कि ऐसी परम्परागत मान्यता थी कि अन्य वेदों के साथ प्रायः मह-अस्तित्व रखने वाला, महान् साधक या पाद और एक निमित्त प्रकार से अथर्ववेद ने सम्बन्ध प्रायुर्वेद नामक एक वेद है । तथापि ऐसा प्रतीत होता है कि इस सम्बन्ध का स्पष्टता इस तथ्य में निहित है कि उन दोनों में लोगों के उपचार और दीर्घायु की प्राप्ति का वर्णन है, एक में मुख्यतः मनुष्य-जात द्वारा और दूसरे में औषधि द्वारा । शुभ्रत का प्रायुर्वेद को अथर्ववेद का उदाग कहने में जो अर्थ है वह नम्रवत इससे अधिक और कुछ नहीं है । अथर्ववेद और प्रायुर्वेद दोनों में लोगों के उपचार का उल्लेख है, और इसी ने जा-मानस में दा दीता जो सामान्यतः परस्पर सम्बद्ध कर दिया और अपने धार्मिक मूल्यों के कारण इन दोनों में अथर्ववेद के पवित्र तर होने से प्रायुर्वेद को इसके साहित्यिक परिनिष्ठ के रूप में मजबूत कर दिया । कौशिक सूत्र २५ २ की टीका करते हुए दारिल नट्ट हमें उसका मकसद देना है कि प्रायुर्वेद और अथर्ववेद में सम्पर्क एवं विभेद स्थापित करने वाली कीन-कीन-सी बातें हो सकती हैं । अतः वह कहता है कि दो प्रकार की व्याधियाँ होती हैं, एक तो वे जो दुष्पच्य से होती हैं और दूसरी वे जो पाप एवं अशुभचरण द्वारा होती हैं । प्रायुर्वेद की रचना प्रथम प्रकार की व्याधियों के उपचार के लिए हुई और अथर्ववेद क्रियाओं की रचना दूसरी प्रकार की व्याधियों के लिए ।^२ स्वयं चरक प्रायश्चित्त की गणना भेषज के नामों में करते हैं और चक्रपाणि उस पर टीका करते हुए कहते हैं कि जिस प्रकार प्रायश्चित्त अशुभ द्वारा उत्पन्न व्याधियों का निराकरण करता है उसी प्रकार भेषज भी व्याधियों का निराकरण करता है और इस प्रकार प्रायश्चित्त भेषज का पर्यायवाची है ।^३

^१ ब्रह्मा वेदागमष्टागप्रायुर्वेदमभाषत । 'प्रायुर्वेद' शब्द के सम्बन्ध में वोटरवुश में मिलने वाले उद्धरण के इस सदर्भ में कुछ धूक के कारण पुष्टि नहीं की जा सकी । यह ध्यान देने योग्य है कि साधारणतः वेदाग का प्रयोग शिक्षा, कल्प, व्याकरण, छन्द, ज्योतिष और निरुक्त इन छः अंगों के अर्थ में होता है ।

^२ द्विप्रकाश व्याख्य । आहारनिमित्ता अशुभनिमित्ताश्चेति । तत्राहारसमुत्थाना वैषम्य प्रायुर्वेद चकार, अधर्मसमुत्थाना तु शास्त्रमिदमुच्यते ।

—कौशिक सूत्र २५ २ पर दारिल की टीका ।

^३ चरक, ४, १, २, और 'प्रायुर्वेद दीपिका' वही ।

परन्तु यह आयुर्वेद है क्या ? हमारे पास आजकल सुश्रुत और चरक की कृतिया ही परकालीन सशोधको द्वारा सशोधित और परिवर्धित रूप में उपलब्ध हैं । परन्तु सुश्रुत का कथन है कि ब्रह्मा ने मूलतः आयुर्वेद की रचना की । इसमें १,००,००० श्लोक थे जो एक हजार अध्यायों में विभक्त थे और फिर यह देखकर कि मनुष्य क्षीण मति एवं अल्पायु है उन्होंने बाद में इसे इन आठ अंगों में विभक्त कर दिया—चौरफाड़ (शल्य), सिर के रोगों का उपचार (शालाक्य), साधारण रोगों का उपचार (काय चिकित्सा) दुष्ट प्रेतात्माओं के प्रभाव की प्रशामक प्रक्रियाएँ (भूत-विद्या), बाल-रोग चिकित्सा (कौमारभृत्य), विषों का उपशमन (अगदतन्त्र), शरीर को युवा बनाने का विज्ञान (रसायन) और काम-शक्ति को प्राप्त करने का विज्ञान (वाजीकरण) ।^१ सुश्रुत का यह कथन बहुत कुछ विश्वसनीय प्रतीत होता है कि आयुर्वेद मूलतः एक महान् ग्रन्थ का जिसमें परकालीन आठ मिश्र-मिश्र प्रकार के अध्ययनों को पृथक् नहीं किया गया था, कि आयुर्वेद को उपाग, उपवेद अथवा वेदांग से सम्बोधित किया जाना भी इस बात की ओर संकेत करता है कि जब वैदिक साहित्य रचा जा रहा था उस समय आयुर्वेद का भी किसी न किसी रूप में अस्तित्व था । औपधियों के सकलन का उल्लेख हमें 'प्रातिशाख्य' काल जितने प्राचीन समय में मिलता है ।^२ यह विलक्षण बात है कि उपनिषदों अथवा वेदों में आयुर्वेद का नाम कहीं नहीं आता यद्यपि विद्या की विभिन्न शाखाओं का वर्णन उपनिषदों में मिलता है ।^३ अष्टांग आयुर्वेद का उल्लेख महाभारत में अवश्य है और वायु, पित्त और श्लेष्मा इन तीन धातुओं (धारक) का भी वर्णन है । उसमें एक सिद्धान्त का उल्लेख है जिसके अनुसार शरीर इन तीन धातुओं द्वारा धारण किया जाता है और उनके क्षय से उसका भी क्षय हो जाता है (एतै क्षीरैश्च क्षीयते) और कृष्णात्रेय के चिकित्सा विज्ञान (चिकित्सितम्) के संस्थापक होने की ओर संकेत किया गया है ।^४ मन्त्र-तन्त्र के मिश्रण से

^१ सुश्रुत-संहिता १ १ ५-६ ।

^२ ऋ वे प्रातिशाख्य १६ ५४ (५५) अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण में पृ० १० पर ब्रूमफील्ड द्वारा वर्णित । चिकित्साशास्त्र सम्बन्धी ग्रन्थ का नाम 'सुभेपज' बताया गया है ।

^३ ऋग्वेद भगवोऽध्येमि यजुर्वेद सामवेदमयवर्णश्चतुर्थमितिहास पुराण पंचम वेदानां वेद पित्र्य राशि देव निर्वि वाकोवाक्यमेकायन देवविद्या ब्रह्मविद्या भूतविद्या क्षत्र-विद्या नक्षत्रविद्या सर्पदेवजनविद्याम्—छादोग्य ७, १ २ । इनमें से भूत विद्या की गणना आयुर्वेद के आठ तन्त्रों में की गई है जैसाकि हमें सुश्रुत संहिता से तथा अन्यत्र ज्ञात होता है ।

^४ महाभारत २, ११ २५, १२, ३४२, ८६, ८७, १२ २१० २ १, कृष्णात्रेय का 'चरक संहिता' ६ १५ १२६ में उल्लेख है और इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि

रहित औषधियों के प्राचीन नाम मुख्यतः भिन्न वर्गों में से एक का उल्लेख 'विनय पिटक' के 'महावग्ग' में मिलता है। उक्त बुद्ध अपने शिष्यों के लिए औषधियों का निर्देश करते हैं।^१ ये औषधियाँ माषारण प्रकार की हैं परन्तु उक्त पर विधि सम्मत व्यवस्था की व्याप स्पष्ट है। हमें उगमे 'आर्याय गोतो' नामक ग्रन्थ चिकित्सक का भी ज्ञान होता है जिसे भगवद् की शल्य चिकित्सा (सर्जिकल) की थी। गार्हपत्य रचिन 'लाइफ ऑफ बुद्ध' में हमें तज्जिना विश्वविद्यालय में आग्नेय के प्राचीन जीवक के चिकित्साशास्त्र पढ़ने का उल्लेख मिलता है।^२ अथर्ववेद में एक मन्त्र आता है जिसमें पता चलता है कि अथर्ववेदकाल में भी मकड़ों चिकित्सक थे और औषधियों में व्याधियों का उपचार करने हेतु एक मुम्मात्र भेदज-महिता विद्यमान थी, इन मन्त्र में मणियों के गुणों का स्तवन किया गया है और कहा गया कि उनकी शक्ति महत्त्वों चिकित्सकों द्वारा प्रयुक्त सहस्रों औषधियों के बराबर होती है।^३ अतः हमने दृष्टार नहीं किया जा सकता कि अथर्ववेद काल में भी औषधियों का प्रचलन और और ने था, और यद्यपि हमारे पास इस मत के पक्ष में अन्य प्रमाण नहीं हैं कि रोगों के उपचार करने से सम्बद्ध साहित्य विद्यमान था जिसे आयुर्वेद के नाम से जाना जाता था, इसमें ऐसी विभिन्न शाखाएँ, पृथक्-पृथक् अवस्था में विद्यमान नहीं थी, जिनका विकास बाद में हुआ, फिर भी हमारे पास कोई ऐसा प्रमाण नहीं है जिसे हम इस प्रकार के साहित्य के अस्तित्व की ओर सुश्रुत के निश्चित मकेत को अग्रगण्य कर दें। चरक-महिता भी आयुर्वेद के अनादि सनातन क्रम के अस्तित्व की ओर संकेत करती है। 'आयुर्वेद' शब्द में उसने आयु, जड़ी बूटियाँ, पथ्य आदि के गुणों के स्वरूप का और मानव शरीर पर उनके प्रभावों का तथा प्रज्ञाशील जिज्ञासु का समावेश किया है। आजकल उपलब्ध प्राचीन ग्रन्थ 'चरक संहिता' और 'सुश्रुत संहिता' तन्त्र नाम से विख्यात है।^४ अग्निवेश कृत 'अग्निवेश संहिता' भी जिसका चरक ने संशोधन किया था और जो चक्रपाणि के समय तक उपलब्ध थी, एक तन्त्र ही था। यदि आयुर्वेद आजकल हमें उपलब्ध तन्त्र से स्पष्टरूपेण पृथक् कोई साहित्य नहीं है तो फिर यह आयुर्वेद क्या था जिसे भिन्न-भिन्न प्रकार से पंचम वेद अथवा उपवेद की संज्ञा दी गई है।^५ अतः

कहते हैं कि कृष्णाग्नेय और आग्नेय, चरक संहिता में वर्णित महान् आचार्य आग्नेय पुनर्वसु से भिन्न दो आचार्य हैं।

^१ विनय पिटक, महावग्ग ६, १-१४।

^२ रॉकहिल कृत 'लाइफ ऑफ बुद्ध' पृ० ६५।

^३ अथर्ववेद २, ६ ३ शत ह्यस्य भिषज सहस्रमुन वीरुष।

^४ गुर्वाज्ञालाभानन्तरमेतत्तन्त्रकरणम्—चक्रपाणिकृत आयुर्वेददीपिका १. १ १ और चरक संहिता, १ १ ५२।

^५ आयुर्वेद दीपिका ६ ३, १७७-१८५ में चक्रपाणि ने 'अग्निवेश संहिता' का उद्धरण दिया है।

सम्भवतः ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार का साहित्य विद्यमान था, अग्निवेश एव अन्य लेखकों की व्यवस्थित कृतियों ने उसे निरस्त कर दिया और परिणामस्वरूप यह साहित्य अन्ततोगत्वा लुप्त हो गया। तथापि चरक 'आयुर्वेद' शब्द का प्रयोग आयुर्विज्ञान के सामान्य अर्थ में करते हैं। चरक ने आयु को चार प्रकारों में विभक्त किया है—सुख, दुःख, हित और अहित। 'सुखम् आयु' वह आयु है जो शारीरिक एवम् मानसिक व्याधियों से पीड़ित नहीं होती है, जो बल, वीर्य, शक्ति, पीरूप एवम् पराक्रम से युक्त होती है और जो सब प्रकार के भोगों एव सप्तृद्धियों से परिपूर्ण होती है। इसका विपर्यय 'असुखम् आयु' है। 'हितम् आयु' वह है जिसमें कोई व्यक्ति समस्त प्राणियों का हित करने में रत रहता है, पर-धन का अपहरण नहीं करता है, सत्यनिष्ठ, शमपरायण होता है, अच्छी तरह सोच-विचार कर काम करता है, नैतिक आदेशों का उल्लंघन नहीं करता है, सदाचार और भोग समभाव से ग्रहण करता है, पूजनीय पुरुषों का आदर करता है, दानशील होता है और जो इस लोक और परलोक के लिए हितकारी कार्यों को करता है इसका विपर्यय 'अहित' कहलाता है। आयु के इन चारों प्रकारों के साधक ज्ञान को प्रदान करना और साथ ही आयु का मान निश्चित करना ही आयुर्वेद का उद्देश्य है।^१

परन्तु, यदि आयुर्वेद का अर्थ 'आयु का विज्ञान' है, तो इसका अथर्ववेद से क्या सम्बन्ध है? चरक संहिता में हम देखते हैं कि एक चिकित्सक की अथर्ववेद में विशेष रूप से भक्ति होनी चाहिए। अथर्ववेद में स्वस्त्ययन, बलि, मगल, होम नियम, प्रायश्चित्त, उपवास और मन्त्रों द्वारा चिकित्सा का निरूपण किया गया है।^२ इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि कहते हैं कि 'चूँकि चिकित्सकों को अथर्ववेद का भक्त होना चाहिए, अतः इसका तात्पर्य यह हुआ कि अथर्ववेद आयुर्वेद का भाव ग्रहण कर लेता है (अथर्ववेदस्यायुर्वेदमुक्तं भवति)। नि सन्देह अथर्ववेद में विभिन्न प्रकार के विषयों का निरूपण किया गया है, और इसीलिए आयुर्वेद को अथर्ववेद का केवल

^१ चरक, प्रथम १ ४० और प्रथम ३० २०-२३।

हिताहितं सुखं दुःखमायुस्तस्य हिताहितम्।

मानं च तच्च यत्रोक्तमायुर्वेदं स उच्यते ॥

प्रथम ३० २० में आयुर्वेद की व्युत्पत्ति इस प्रकार दी गई है—'आयुर्वेदमयतीति आयुर्वेद' अर्थात् जो आयु का बोध करावे वह आयुर्वेद है। सुश्रुत दो वैकल्पिक व्युत्पत्तियों को प्रस्तुत करते हैं—'आयुरस्मिन् विद्यतेऽनेन वाऽऽयुर्विन्दतीत्यायुर्वेद' अर्थात् जिससे आयु का ज्ञान या जिससे आयु का लाभ हो वह आयुर्वेद।

—सुश्रुत संहिता ११ १४।

^२ चरक-१ ३० २०।

रहित श्रीपधियों के प्राचीनतम सुव्यवस्थित वर्णनों में मे एफ़ का उल्लेख 'विनय पिटक' के 'महावग्ग' में मिलता है। वहाँ बुद्ध अपने शिष्यों के लिए श्रीपधियों का निर्देश करते हैं।^१ ये श्रीपधियाँ गाधारण प्रकार की हैं परन्तु उन पर विधि सम्मत व्यवस्था की छाप स्पष्ट है। हमें उगमे 'आगाश गोतो' नामक ग्रन्थ चिकित्सक या भी ज्ञान होता है जिसने भगन्दर की ग्रन्थ चिकित्सा (गत्त कम्म) की थी। राक़्हिल रचिन 'लाइफ़ ऑफ़ बुद्ध' में हमें तक्षशिला विद्याविद्यालय में आश्रय के प्राचीन जीवक के चिकित्साशास्त्र पढ़ने का उल्लेख मिलता है।^२ अथर्ववेद में एक मन्त्र आता है जिससे पता चलता है कि अथर्ववेदकाल में भी मैरुडो चिकित्सक थे और श्रीपधियों में व्याधियों का उपचार करने हेतु एक मुसम्पन्न भेदज-महिता विद्यमान थी, इस मन्त्र में मणियों के गुणों का स्तवन किया गया है और कहा गया कि उनकी शक्ति महेश्वरी चिकित्सकों द्वारा प्रयुक्त सहस्रश्री श्रीपधियों के बराबर होती है।^३ अतः हमें इनकार नहीं किया जा सकता कि अथर्ववेद काल में भी श्रीपधियों का प्रचलन जोर शोर से था, और यद्यपि हमारे पास इस मत के पक्ष में अन्य प्रमाण नहीं हैं कि रोगों के उपचार करने से सम्बद्ध साहित्य विद्यमान था जिसे आयुर्वेद के नाम से जाना जाता था, इसमें ऐसी विभिन्न शाखाएँ, पृथक्-पृथक् समस्या में विद्यमान नहीं थी, जिनका विकास बाद में हुआ, फिर भी हमारे पास कोई ऐसा प्रमाण नहीं है जिससे हम इस प्रकार के साहित्य के अस्तित्व की ओर सुश्रुत के निश्चित सकेत को ग्राम्य कर दें। चरक-संहिता भी आयुर्वेद के अनादि सनातन क्रम के अस्तित्व की ओर सकेत करती है। 'आयुर्वेद' शब्द में उसने आयु, जड़ी बूटियाँ, पथ्य आदि के गुणों के स्वयं का और मानव शरीर पर उनके प्रभावों का तथा प्रज्ञाशील जिज्ञासु का समावेश किया है। आजकल उपलब्ध प्राचीन ग्रन्थ 'चरक संहिता' और 'सुश्रुत संहिता' तन्त्र नाम से विख्यात है।^४ अग्निवेश कृत 'अग्निवेश संहिता' भी जिसका चरक ने सशोधन किया था और जो चक्रपाणि के समय तक उपलब्ध थी, एक तन्त्र ही था। यदि आयुर्वेद आजकल हमें उपलब्ध तन्त्र से स्पष्टरूपेण पृथक् कोई साहित्य नहीं है तो फिर यह आयुर्वेद क्या था जिसे भिन्न-भिन्न प्रकार से पंचम वेद अथवा उपवेद की सज़ा दी गई है।^५ अतः

कहते हैं कि कृष्णाश्रय और आश्रय, चरक संहिता में वर्णित महान् आचार्य आश्रय पुनर्वसु से भिन्न दो आचार्य हैं।

^१ विनय पिटक, महावग्ग ६, १-१४।

^२ राक़्हिल कृत 'लाइफ़ ऑफ़ बुद्ध' पृ० ६५।

^३ अथर्ववेद २, ६ ३ शत ह्यस्य भिषज सहस्रपुन वीरुध।

^४ गुर्विज्ञालाभानन्तरमेतत्तन्त्रकरणम्-चक्रपाणिकृत आयुर्वेददीपिका १.११ और चरक संहिता, १ १ ५२।

^५ आयुर्वेद दीपिका ६ ३, १७७-१८५ में चक्रपाणि ने 'अग्निवेश संहिता' का उद्धरण दिया है।

सम्भवतः ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार का साहित्य विद्यमान था, अग्निवेश एवं अन्य लेखकों की व्यवस्थित कृतियों ने उसे निरस्त कर दिया और परिणामस्वरूप यह साहित्य अन्ततोगत्वा लुप्त हो गया। तथापि चरक 'आयुर्वेद' शब्द का प्रयोग आयुर्विज्ञान के सामान्य अर्थ में करते हैं। चरक ने आयु को चार प्रकारों में विभक्त किया है—सुख, दुःख, हित और अहित। 'सुखम् आयुः' वह आयु है जो शारीरिक एवम् मानसिक व्याधियों से पीड़ित नहीं होती है, जो बल, वीर्य शक्ति, पौष्ट्य एवम् पराक्रम से युक्त होती है और जो सब प्रकार के भोगों एवं समृद्धियों से परिपूर्ण होती है। इसका विपर्यय 'असुखम् आयुः' है। 'हितम् आयुः' वह है जिसमें कोई व्यक्ति समस्त प्राणियों का हित करने में रत रहता है, पर-धन का अपहरण नहीं करता है, सत्यनिष्ठ, शमपरायण होता है, अच्छी तरह सोच-विचार कर काम करता है, नैतिक आदेशों का उल्लंघन नहीं करता है, सदाचार और भोग समभाव से ग्रहण करता है, पूजनीय पुरुषों का आदर करता है, दानशील होता है और जो इह लोक और परलोक के लिए हितकारी कार्यों को करता है इसका विपर्यय 'अहित' कहलाता है। आयु के इन चारों प्रकारों के साधक ज्ञान को प्रदान करना और साथ ही आयु का मान निश्चित करना ही आयुर्वेद का उद्देश्य है।^१

परन्तु, यदि आयुर्वेद का अर्थ 'आयु का विज्ञान' है, तो इसका अथर्ववेद से क्या सम्बन्ध है? चरक संहिता में हम देखते हैं कि एक चिकित्सक की अथर्ववेद में विशेष रूप से भक्ति होनी चाहिए। अथर्ववेद में स्वस्त्ययन, बलि, भगल, होम नियम, प्रायश्चित्त, उपवास और मन्त्रों द्वारा चिकित्सा का निरूपण किया गया है।^२ इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि कहते हैं कि चूँकि चिकित्सकों को अथर्ववेद का भक्त होना चाहिए, अतः इसका तात्पर्य यह हुआ कि अथर्ववेद आयुर्वेद का भाग ग्रहण कर लेता है (अथर्ववेदस्यायुर्वेदमुक्तं भवति)। निःसन्देह अथर्ववेद में विभिन्न प्रकार के विषयों का निरूपण किया गया है, और इसीलिए आयुर्वेद को अथर्ववेद का केवल

^१ चरक, प्रथम १ ४० और प्रथम ३० २०-२३।

हिताहितं सुखं दुःखमायुस्तस्य हिताहितम्।

मानं च तच्च यत्रोक्तमायुर्वेदं स उच्यते ॥

प्रथम ३० २० में आयुर्वेद की व्युत्पत्ति इस प्रकार दी गई है—'आयुर्वेदमयतीति आयुर्वेद' अर्थात् जो आयु का बोध करावे वह आयुर्वेद है। सुश्रुत दो वैकल्पिक व्युत्पत्तियों को प्रस्तुत करते हैं—'आयुरस्मिन् विद्यतेऽनेनवाऽऽयुर्विन्दतीत्यायुर्वेद' अर्थात् जिससे आयु का ज्ञान या जिससे आयु का लाभ हो वह आयुर्वेद।

—सुश्रुत संहिता ११ १४।

^२ चरक-१ ३० २०।

एक अंग ही मानना चाहिए (अथर्ववेदकदेश एवायुर्वेद) । यदि चरकवाणि की व्याख्या के प्रकाश में देखा जाय तो यह प्रतीत होता है कि चिकित्साशास्त्र की जिस शाखा से चरक सम्बद्ध थे उसका अथर्ववेद से घनिष्ठतम सम्बन्ध था । चरक ग्रन्थों में पाई जाने वाली अस्थिप्रणाली की अथर्ववेदीय प्रणाली ने तुलना करने पर भी हमकी ही पुष्टि होती है । स्वयं मुश्रुत का कथन है कि जहाँ उमरे मातानुमान मानव शरीर की अस्थि सत्या तीन सी है, वहाँ वेदों के अनुयायियों के अनुसार उनकी गणना तीन सी साठ है, और चरक ठीक दो गई गणना भी ठीक चली है ।^१ अथर्ववेद अस्थियों की गणना नहीं करता है, परन्तु अस्थियों के वर्गन में सम्मिलित कुछ ऐसी महत्वपूर्ण बातें हैं जिनमें इस शारदा का जिक्र चरक अनुयायी थे, अथर्ववेद से, न कि मुश्रुत में, सर्तक्य है । डा० हर्नले ने इस प्रश्न की नावधानीपूर्वक विवेचना की है । उनका कथन इस प्रकार है, 'एक वाम्बतय में महत्वपूर्ण अवस्था यह है कि आयुर्वेद पद्धति का चरक पद्धति से एक भाग की बात में साम्य है । वह है गिरोग्रचना में मुख की केन्द्रीय अस्थि की परिकल्पना जिस विषय में मुश्रुत और चरक का मन वैमन्य है । यह और कहा जा सकता है कि दीर्घ अस्थियों के माध्य के लिए प्रयुक्त आयुर्वेद शब्द 'प्रतिष्ठा' प्रत्यक्षतः चरकीय शब्द 'अधिष्ठान' से साम्य रखता है और सोश्रुत 'कूर्च' से पर्याप्त मात्रा में भिन्न है ।^२ डा० हर्नले के अनुसार शतपथ ब्राह्मण को उन दोनों शाखाओं का ज्ञान था जिनके चरक और मुश्रुत क्रमशः अनुयायी थे । तो भी इसमें ३६० अस्थियों की गणना ठीक से ही की गई है, जैसेकि चरक ने की थी ।^३ मुश्रुत संहिता ३ ५ १८ में प्रयुक्त शब्द 'वेदवादिनो' का अर्थ वेद में भिन्न आयुर्वेद के अनुयायी नहीं है, जैसाकि डल्हण ने व्याख्या की है, परन्तु यह इस अर्थ में अक्षरशः सत्य

^१ त्रीणि सपष्ठान्यस्थिशतानि वेदवादिनो मापन्ते, शन्यतन्त्रे तु त्रीण्येव शतानि-मुश्रुत संहिता ३ ५ १८ । त्रीणि पष्ठान्ति शतान्यस्थना सह दन्तनखेन ।

चरक-संहिता ४ ७ ६ ।

^२ ए० एफ० रूडोल्फ हर्नले रचित स्टडीज इन दि मैडीसिन ऑफ एन्शियट इण्डिया ।
—पृ० ११३ ।

^३ वही, पृ० १०५६ । शतपथ ब्राह्मण १० ५ ४ १२, १२ ३ २ ३ और ४, १२, २ ४ ६-१४, ८ ६ २ ७ और १० भी देखिए । याज्ञवल्क्य धर्मशास्त्र विष्णु स्मृति विष्णु धर्मोत्तर और अग्निपुराण में भी चरक के अनुरूप मानव शरीर की अस्थियों की संख्या ३६० दी गई है । अन्तिम तीन का स्रोत सम्भवतः प्रथम (याज्ञवल्क्य धर्मशास्त्र) था, जैसाकि डा० हर्नले द्वारा अपनी पुस्तक स्टडीज इन दि मैडीसिन ऑफ एन्शियट इण्डिया (पृ० ४०-४६) में सकेत किया गया है । परन्तु इन चिकित्सेतर ग्रंथों में से कोई भी अधिक प्राचीनकाल का नहीं है, सम्भवतः वे तृतीय या चतुर्थ शताब्दी ई० पू० से पहले के नहीं हैं ।

है कि यह हमें उस दृष्टिकोण को प्रदान करता है जिस दृष्टिकोण में चरक का अथर्ववेद, गतपथ ब्राह्मण, धर्मशास्त्र और पुराणों से साम्य है, जो सब कट्टर अनुमानों के अनुसार वेदों से अपनी प्रामाणिकता उपपादित करते हैं। यदि चरक द्वारा प्रस्तुत चिकित्सा की आश्रय शास्त्रों के विचारों और वैदिक विचारों के इस साम्य को आश्रय द्वारा स्थापित अथर्ववेद और आयुर्वेद की एकात्मकता के साथ-साथ देखा जाय तो यह मानना अनुचित नहीं होगा कि चरक द्वारा प्रस्तुत आश्रय शास्त्रों का विकास अथर्ववेद से हुआ। यह आयुर्वेद की उस अन्य शास्त्रों के विद्यमान होने की सम्भावना का निराकरण नहीं करता जिसका न्युत ने उल्लेख किया है और जिससे गुरु परम्परा के शिक्षण माध्यम से न्युत संहिता का विकास हुआ। इस साहित्य ने अपने आपको अथर्ववेद से सम्बद्ध करके और अपने को अथर्ववेद का एक उपाग घोषित करके जनता का आदर प्राप्त करने का प्रयत्न किया है।^१

जयन्त का तर्क है कि वेदों की प्रामाणिकता इस तथ्य पर आश्रित है कि उनकी रचना पूर्णतः विश्वसनीय (आप्त) पुरुषों द्वारा हुई। उपमा के रूप में वह आयुर्वेद का उल्लेख करते हैं, जिसकी प्रामाणिकता का कारण इसकी रचना विश्वसनीय (आप्त) पुरुषों द्वारा होता है। आयुर्वेद के चिकित्सा सम्बन्धी निर्देश इस तथ्य के कारण प्रामाणिक माने जाते हैं कि वे आप्त पुरुषों के निर्देश हैं (यतो यत्राप्तवादश्च तत्र प्रामाण्यमिति व्याप्तिर्गृह्यते)। परन्तु यह तर्क प्रस्तुत किया जा सकता है कि आयुर्वेद की प्रामाणिकता इसके आप्त पुरुषों की कृति होने के कारण नहीं अपितु इसके निर्देश के अनुभव सिद्ध होने के कारण (नन्वायुर्वेदादौ प्रामाण्यं प्रत्यक्षादिसम्वादात् प्रतिपन्नं, नाप्तप्रामाण्यात्)। इसके उत्तर में जयन्त का कथन है कि आयुर्वेद की प्रामाणिकता इस तथ्य के कारण है कि यह आप्त पुरुषों की कृति है, और अनुभव-सिद्ध भी है। उसका यह भी तर्क है कि आयुर्वेद की अत्यधिक संख्या, उनके योग और उनके प्रयोग इतने अनन्त प्रकार के हैं कि किसी भी व्यक्ति के लिए अन्वयव्यतिरेक की प्रायोगिक विधियों द्वारा उनको जानना पूर्णतः असम्भव है। क्योंकि चिकित्सकगण वस्तुओं के अपने ज्ञान में लगभग सर्वज्ञ होते हैं, अतः केवल इसी हेतु उनमें व्याधियों और उनके उपचार से सबद्ध अलौकिक ज्ञान के प्रदर्शन की क्षमता है, जिसको उनके प्रमाण पर विश्वास करके ही ग्रहण किया जा सकता है। चिकित्सा सम्बन्धी आविष्कार अन्वयव्यतिरेक की प्रायोगिक विधियों के प्रयोग के द्वारा किए गए और बाद में दीर्घकाल में वे पुजीभूत हो गए, इस मत का खंडन करने के उसके प्रयत्न बहुत क्षीण हैं और उनकी समीक्षा करना यहाँ आवश्यक नहीं।

^१ तथापि 'उपाग' शब्द का प्रयोग इस अर्थ में हुआ हो कि यह एक परिशिष्ट ग्रंथ का जिसका क्षेत्र वैसा ही था जैसा कि अथर्ववेद का।

अथर्ववेद या ब्रह्मवेद के नाम से विख्यात चतुर्थ वेद, मुख्यतः औपधियो और जादू-टोनों का ही निरूपण करता है।^१ ऐसा मानने का कोई कारण नहीं है कि इस वेद की रचना प्राचीनतम अऋग्वैदिक ऋचाओं के भी बाद हुई, क्योंकि समस्त भारत के इतिहास में कभी भी ऐसा समय नहीं आया जब लोगों ने व्याधियों का उपचार करने या विपत्तियों को दूर करने और शत्रुओं को क्लेश पहुँचाने के लिए जादू टोने का आश्रय नहीं लिया हो। स्वयं ऋग्वेद को भी अधिकांश में ऐसी आभिचारिक प्रक्रियाओं का एक विशिष्ट विकसित रूप माना जा सकता है। मनुष्यों के मस्तिष्क पर आथर्वण जादुओं का आधिपत्य समस्त अत्यन्त शक्तिशाली थी क्योंकि वे उन्हें अपने सारे दैनिक कृत्यों में प्रयोग करते थे। आज भी जब ऋग्वेदीय यज्ञ अत्यन्त विरल हो गए हैं, आथर्वण जादू टोनों और उनसे प्रादुर्भूत अपेक्षाकृत परवर्तीकाल के तांत्रिक जादू-टोनों का प्रयोग हिन्दुओं के समस्त वर्गों में बहुत सामान्य है। पुजारी वर्ग की आय का एक बहुत बड़ा भाग पुरानी एव गम्भीर बीमारियों के इलाज करने, मुकदमे जीतने, कष्ट निवारण करने, परिवार में पुत्र प्राप्त करने, शत्रु की हानि करने इत्यादि के लिए किए गए स्वस्त्यमनो, प्रायश्चित्तो, और होम से प्राप्त होता है। रक्षा कवच का प्रयोग भी लगभग उतने ही मुक्त रूप से हो रहा है जितना कि तीन या चार हजार वर्ष पहले होता था, और साप के मंत्र तथा कुत्ते आदि काटने के मंत्र आज भी ऐसी बातें हैं जिनका विरोध करना चिकित्सकों को कठिन जान पड़ता है। जादू-टोनों की अदृश्य शक्तियों में विश्वास सामान्य हिन्दू गृहस्थ में प्रायः धर्म का स्थान ले

^१ कुछ पवित्र ग्रन्थों में चार वेदों का उल्लेख है और कुछ में तीन का, जैसे—‘अस्य महतो भूतस्य निश्चसितमेतद् ऋग्वेदो यजुर्वेद सामवेदोऽथर्ववेदश्च।’ बृहदारण्यक, द्वितीय ४, १० में चार वेदों का उल्लेख है। पुनश्च, तैत्तिरीय ब्राह्मण १, ११, १, २६ में तीन वेदों का उल्लेख है—‘यमृषयस्त्रयीविदो विद ऋच सामानि यजूषि। सायण मीमांसा सूत्र २, १, ३७—‘शेषे यजु शब्द.’ का हवाला देते हैं और कहते हैं कि अन्य सारे वेद, जो न तो ऋक हैं और न साम ही हैं वे यजुस् ही हैं (सायण कृत अथर्ववेद का उपोद्घात, पृ० ४, सन् १८६५ का बम्बई संस्करण)। इस व्याख्या के अनुसार अथर्ववेद का समावेश यजुर्वेद में होना चाहिए और यह व्याख्या तीन वेदों के उल्लेख को स्पष्ट कर देती है। गोपथ ब्राह्मण द्वितीय १६ में अथर्ववेद का ‘ब्रह्मवेद के रूप में उल्लेख है और दो सिद्ध कारण प्रस्तुत किए गए हैं। प्रथमतः ऐसा कहा जाता है कि अथर्ववेद की रचना ब्रह्मा की तपस्या के द्वारा हुई, दूसरा कि गोपथ ब्राह्मण में यह बतलाया गया है कि सारे आथर्वण मंत्र उपचार करने वाले (भेषज) हैं और जो कुछ भी भेषज है वह सब अमृत है और जो कुछ अमृत है वह ‘ब्रह्म’। येऽथर्वाणस्तद् भेषज, यद् भेषज तदमृतम् यदमृत तद्-ब्रह्म’ (गोपथ ब्राह्मण ३, ४)।

लेता है। अतः यह मान लिया जा सकता है कि जब अधिकार ऋग्वेदीय ग्रन्थाग्रां की रचना भी नहीं हुई थी, उस समय आयुर्वेद मंत्रों की ग्रन्थी ग्रांसी गन्था प्रचलित थी। तथापि जब आयुर्वेद का शास्त्र के उपलब्ध रूप में सकलन किया गया तो उसमें कुछ नए मन्त्र और सम्मिलित कर लिए गए, जिनका दार्शनिक स्वरूप अधिकार मन्त्रों के दृष्टिकोण से भेल नहीं ग्राता। जैनाकि नायण ने अपने भाष्य की भूमिका में दर्शाया है अपने शत्रुग्रां को दूर रगने के लिए और अन्य कई लाभों को प्राप्त करने के लिए आयुर्वेद राजाग्रां के लिए अपन्ध्यायं या और राजपुरोहितों का आयुर्वेद प्रक्रियाग्रां में निष्णात होना आवश्यक था। ये प्रक्रियाएं अधिकार साधारण गृहस्थ के प्लेशों का निवारण करने के लिए थी और उसी हेतु 'गृह्यसूत्रों' ने पर्याप्त मात्रा में इनका प्रयोग किया गया है। आयुर्वेद का प्राचीनतम नाम है 'अथर्वागिरसः' और यह नाम प्रायः दो प्रकार के विभाजन को सूचित करता है, एक तो वे मन्त्र जो अथर्वा रचित बताए जाते हैं और दूसरे वे जो अगिरा रचित बताए जाते हैं, प्रथम में शान्त (पवित्र), पीष्टिक (कल्याणप्रद) और भेषजों (उपचारकों) का विवेचन है और द्वितीय में शत्रुग्रां का प्लेशदायी क्रूर 'घोर' मशक क्रियाग्रां (अभिचारिक) का विवेचन है। आयुर्वेद जादू दोनों से जिन उद्देश्यों की पूर्ति की अपेक्षा की जाती थी वे अनेक थे। इन उद्देश्यों को सक्षिप्त रूप में कौशिक सूत्र के अनुसार निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है। बुद्धि तीव्र करना, ब्रह्मचारी के गुणों की प्राप्ति, ग्राम, नगर, दुर्ग और राज्य का ग्रहण तथा पशु, घन, धान्य, सतान, स्त्री, हाथी, घोड़े और रथ आदि की प्राप्ति, प्रजा में ऐकमत्य एवं सन्तोष स्थापित करना, शत्रु के हाथियों को भयभीत करना, रण जीतना, सब प्रकार के अस्त्र शस्त्रों का निवारण शत्रु दल को स्तब्ध, भयभीत और नष्ट कर देना, अपनी सेना का उत्साह बढ़ाना और संरक्षण करना, युद्ध के भावी परिणामों को जानना, सेनापतियों और मुख्य-मुख्य व्यक्तियों को अपने मत में करना, उन क्षेत्रों में मन्त्र सिद्ध पाश, तलवार अथवा डोरे डालना जहाँ शत्रु सेना गतिशील है। युद्ध विजय के लिए रथारोहण, सारे रण-बाद्यों पर जादू करना, शत्रु-घात, शत्रु द्वारा नष्ट नगरों का पुनर्ग्रहण, अभिषेक समारोह, पापों के प्रायश्चित्त, शाप, गो-सवर्धन समृद्धि-जाम, कल्याण और कृषि की वृद्धि एवं वृषभों की दशा में सुधार के लिए रक्षा कवच, गृहस्थ की विभिन्न सामग्रियों को जुटाना, नव निर्मित भवन को शुभ बनाना, साड़ को खुला छोड़ना (सामान्य क्रियाग्रां के एक अंग के रूप में—श्राद्ध) फसल काटने के मास आग्रह्याण (मध्य नवम्बर से मध्य दिसम्बर तक) के कृत्यों को सम्पन्न करना, पूर्व जन्म कृत पापों के फलस्वरूप प्राप्त अन्यथा असाध्य विभिन्न व्याधियों का उपचार प्राप्त करना, सारे रोगों और सामान्यतः, ज्वर, हैजा, और प्रमेह का इलाज करना, शस्त्राघातजनित घावों से रुधिर-प्रवाह रोकना, अपस्मारजन्य मूर्च्छा को और भूत, पिशाच, ब्रह्म राक्षस, इत्यादि दुष्टात्माग्रां के वशीभूत होने से रोकना, वात, पित्त, श्लेष्मा, हृद्रोग, पादुरोग, श्वेत

कुष्ठ, विभिन्न प्रकार के ज्वर, जलोदर, राजयक्ष्मा का इलाज करना, गायो और घोड़ों के कीड़ों का इलाज करना, सब प्रकार के विषों को शान्त करना, मस्तक, नेत्र, कर्ण, जिह्वा, ग्रीवा के रोगों की और ग्रीवा प्रदाह की शोथों की कल्पना करना, ब्राह्मण के शाप के दुष्प्रभावों का निवारण करना, पुत्र प्राप्ति, सुखी प्रसव और भ्रूण के कल्याण के लिए स्त्री सस्कारों की व्यवस्था करना, समृद्धि प्राप्त करना, राज-कोप की शान्ति, भावी सफलता अथवा असफलता का ज्ञान, अतिवृष्टि और वज्रपात की रोक, शास्त्रार्थ जीतना और विवाद रोकना, स्वेच्छानुसार नदी-प्रवाह करना, वर्षा प्राप्ति, जूए में जीतना, पशु और अश्वों का कल्याण, व्यापार में अधिक लाभ प्राप्ति, स्त्रियों में अशुभ लक्षणों की रोक, नए घर के लिए शुभ कृत्यों का सम्पादन, निषिद्ध दान को स्वीकार करने और निषिद्ध पीरोहिष्य संपादित करने से उत्पन्न पापों को परिमार्जन, दुःस्वप्नों का रोकना, जिन अशुभ नक्षत्रों की दृष्टि में कोई जातक उत्पन्न हुआ हो उन नक्षत्रों के प्रकोप को दूर करना, ऋण शोधन, अपशकुनों की बुराइयों को दूर करना, शत्रु को क्लेश पहुँचाना, शत्रु के मंत्र तंत्रों के क्लेशकारी प्रभाव का प्रतीकार करना, शुभ सस्कारों का सम्पादन, दीर्घायुष्य की प्राप्ति जातकर्म, नामकरण, ब्रूडाकर्म, यज्ञोपवीत, विवाहादि सस्कारों का सम्पादन, अन्त्येष्टि सस्कार करना, प्राकृतिक प्रकोपों यथा धूल वृष्टि, रक्त वृष्टि आदि, यक्ष, राक्षसादि के आविर्भाव, भूकंप, धूमकेतु के उदय और सूर्य तथा चन्द्र ग्रहणों के कारण उत्पन्न विपदाओं से रक्षा करना ।

आथर्वण क्रियाओं के सम्पादन से उपलब्ध होने वाले लाभों की उपर्युक्त लम्बी सूची हमारे सामने उस समय का चित्र अंकित कर देती है जब आथर्वण जादू दोनों का प्रचलन था । यह निश्चित रूप से स्थिर नहीं किया जा सकता कि इन सारी क्रियाओं का आथर्वण मन्त्रों की सर्वप्रथम रचना के समय तक आविष्कार हो चुका था । वर्तमान काल में हमारे पास जो प्रमाण उपलब्ध हैं वे कौशिक सूत्रों द्वारा उपलब्ध कराए गए प्रमाणों तक ही सीमित हैं । सायण द्वारा स्वीकृत भारतीय परम्परा के अनुसार अथर्ववेद का सकलन नौ पृथक्-पृथक् संग्रहों में चालू था, जिनके पाठ न्यूनाधिक रूप में एक दूसरे से भिन्न थे । ये भिन्न-भिन्न पाठ अथवा शाखाएँ पैप्पलाद, ताड, मड शौनकीय, जाजल, जलद, ब्रह्मवाद, देवादश और चारणवेद्य थी । इनमें से केवल पैप्पलाद और शौनकीय पाठ ही प्राप्य हैं । पैप्पलाद शाखा ट्यूविन्जेन स्थित केवल एक अप्रकाशित पांडुलिपि में ही विद्यमान है, जिसको सर्वप्रथम रीथ ने खोजा था ।^१ इसका प्रतिकृति रूप में और आशिक रूप से मुद्रित रूप में भी सम्पादन किया जा चुका है । शौनकीयशाखा ही आजकल मुद्रित रूप में उपलब्ध है । शौनकीय शाखा का ब्राह्मण गोपथ ब्राह्मण है और इसके कौशिक, वैतान, नक्षत्र, कल्प, आंगिरस

^१ रीथ कृत 'डेर अथर्ववेद इन काश्मीर' ।

कल्प और शान्ति कल्प ये पांच सूत्र ग्रन्थ है,^१ इन्हें 'पंचकल्प' की संज्ञा भी दी जाती है। इनमें कौशिक सूत्र सम्भवतः प्राचीनतम और सबसे महत्वपूर्ण है क्योंकि ग्रन्थ चारों सब इस पर आधारित हैं।^२ नक्षत्र कल्प और शान्तिकल्प का स्वरूप न्यूनाधिक फलित ज्योतिष का है। आंगिरस कल्प की कोई भी पांडुलिपि उपलब्ध नहीं है, परन्तु सायण की संक्षिप्त टिप्पणी से ऐसा ज्ञात होता है कि यह शत्रुघ्नो को बलेश पहुँचाने (अभिचार कर्म) से सम्बद्ध एक पुस्तिका होगी। वैतान-सूत्र में कुछ यागिक और संस्कार सम्बन्धी विवरणों का विवेचन किया गया है। कौशिक सूत्र पर दारिल, केशव, भद्र और न्द्र ने भाष्य लिखे थे। चारणवैद्य (धूमते फिरते वैद्य) शास्त्रा की विद्यमानता हमें उस विशिष्ट शास्त्रा को प्रदर्शित करती है, जिससे उस आत्रेय-चरक शास्त्रा का प्राचीन 'आयुर्वेद' निर्मित था, जिसने अथर्ववेद की आयुर्वेद से एकात्मकता स्थापित की थी। 'चारणवैद्य शब्द' संनिहित यह संकेत रोचक है कि उस समय के चिकित्सक (वैद्य) एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाया करते थे और उनके आगमन को सुनकर रोगी उनके पास जाया करते थे, तथा उनकी सहायता लेते थे।^३

अथर्ववेद और आयुर्वेद में अस्थियाँ

इस अध्याय का मुख्य आकर्षण अथर्ववेद का वह भाग है जिसमें चिकित्सा संबंधी निर्देशों का विवेचन है और इसके लिए 'कौशिक सूत्र' को ही मुख्य पथ-प्रदर्शक रूप में ग्रहण करना पड़ेगा। हम प्रथम अथर्ववेद की शारीर विशेषताओं से प्रारम्भ करते हैं।^४ जिन अस्थियों की गणना की गई है, वे इस प्रकार हैं: पाष्णी (द्विवचनात्)^५

^१ कौशिक-सूत्र 'संहिताविधि' और 'संहिताकल्प' नाम से भी विख्यात है। नक्षत्र, आंगिरस और शान्ति ये तीन कल्प वस्तुतः परिशिष्ट हैं।

^२ 'तत्र शाकल्येन संहितामंत्राणां शान्तिक-पीष्टिकादिषु कर्मसु विनियोग-विधानात् संहिताविधिर्नाम कौशिकं सूत्रम्, तदेव इतरैरुपजीव्यत्वात्-सायणो कृत अथर्ववेद का उपोद्घात, पृ० २५।

^३ क्या यह सम्भव है कि 'चरक' (शाब्दिक अर्थ धूमने वाला) का वैद्य के रूप में चरक के व्यवसाय की पर्यटक प्रकृति से कोई सम्बन्ध है ?

^४ इस सन्दर्भ में मन्त्र सं० २.२३ और १०.२ विशेष महत्व के हैं।

^५ चरक ने भी प्रत्येक पैर की एक-एक 'पाष्णी' की गणना की है। हर्नेले (स्टेडीज इन दि मैडोसिन ऑफ एन्ड्रियन्ट इण्डिया पृ० १२८) ने इस तथ्य पर यह टिप्पणी की है कि चरक का आशय पायूल की अस्थि के पीछे की और और नीचे की और के प्रवर्धों से है, अर्थात् इसके उस भाग से आशय है जिसको बाह्य और से देखा और जाना जा सकता है और जो सामान्यतः एडी के नाम से जाना जाता है।

दोनों पैरों की एडियाँ, (२) गुल्फों^१ (द्विवचनान्त)-टखने की दो अस्थियाँ, (३) अंगुल्यः (बहुवचन में)-अंगुलियाँ,^२ (४) उच्छ्रलंखी (द्विवचनान्त अर्थात्

अथर्ववेद को भी यही धारणा हो सकती है। सुश्रुत गुच्छ (कूर्च) के रूप में इसकी वास्तविक प्रकृति को सम्भवतः जानते थे, क्योंकि शारीर स्थान ६ में वे गुल्फ का कूर्च-शिरस् अथवा गुच्छ के शिर के रूप में वर्णन करते हैं, परन्तु उन्होंने 'पाणि' की पृथक् रूप से गणना की है। हर्नले का विचार है कि 'पाणि' से सुश्रुत का आशय पादमूल-अस्थि से है, और इसे प्रपदोपास्थि समूह (कूर्च) का एक अंग नहीं मानते थे। यह अजीब बात है कि चाग्भट प्रथम ने प्रत्येक हाथ से एक-एक पाणि सम्बद्ध करके एक अनोखा भ्रम उत्पन्न कर दिया (अष्टांग संग्रह २.५ और हर्नले पृष्ठ ६१-६६)।

^१ 'गुल्फ' का आशय टांगों की दो अस्थियों के प्रवर्धों से है, जो गुल्फिका (Malleoli) नाम से ज्ञात है। चरक और सुश्रुत द्वारा गुल्फों की संख्या चार गिनाई गई है। देखिए सुश्रुत के विभाजन पर हर्नले की टिप्पणी, हर्नले, पृ० ८१, ८२, १०२ से १०४। सुश्रुत ३. ५. १६ में 'तलकूर्चगुल्फसंश्रितानि दश' आया है जिसकी व्याख्या डल्हण ने इस प्रकार की है। तल (५ शलाकाएं और उनकी प्रवर्धक एक अस्थि)-६ अस्थियाँ, कूर्च-२ अस्थियाँ, गुल्फ-२ अस्थियाँ। हर्नले ने इसका गलत अर्थ लगाया, और यह समझकर कि डल्हण ने एकही पैर के दो 'कूर्च' और दो 'गुल्फों' का वर्णन किया है, उन्होंने कई अनियमितताओं को प्रदर्शित किया है और सुश्रुत के पाठ का भिन्न अर्थ ही बताया है। इस सन्दर्भ में उसका 'वलय' का आभूषण अर्थ भी सही नहीं है, 'वलय' का अर्थ सम्भवतः 'गोलाकार' है। यदि डल्हण का अनुसरण किया जाय, तो उसका आशय यह हो सकता है कि प्रत्येक टांग के 'कूर्च' में दो अस्थियाँ हैं, और वे प्रत्येक टांग में एक 'गुल्फ' की एक वर्तुलाकार (वलयास्थि) अस्थि का निर्माण करती हैं। यदि ऐसा मान लिया जाय तो हर्नले ने इस विषय पर जो कुछ कहा है वह आलोचना की अति हो जाता है और उसका अधिकांश भाग सार हीन हो जाता है। विधायक अंगों अथवा सम्पूर्ण वलयास्थि के प्रसंगानुसार 'गुल्फ' दो होते हैं अर्थात् प्रत्येक टांग में एक-एक। मेरे अर्थ के अनुसार सुश्रुत को यही ज्ञान था कि केवल दो अस्थियों से ही 'कूर्च' निर्मित है, और सुश्रुत में ऐसा कोई स्थल नहीं है जो यह प्रदर्शित करे कि उसे अधिक का ज्ञान था। पदतल की अस्थि में पाणि, कूर्च शिरस् और दोनों गुल्फों का समावेश होगा।

^२ चरक और सुश्रुत दोनों पौखों (पाणिपादांगुलि) की संख्या साठ बताते हैं जब वास्तविक संख्या केवल छप्पन ही है।

हाथ और पैर की)—करभास्थियाँ और प्रपदास्थियाँ,^१ (५) प्रतिष्ठा-आधार,^२ (६) अण्ठीवन्ती (द्विवचनान्त)—घुटनों की ढकनियों,^३ (७) जानुनः संधि-घुटनों के जोड़,^४ (८) जंघे (द्विवचनान्त)—टांगें,^५ (९) श्रोणी (द्विवचनान्त)—वस्ति

^१ चरक ने इन करभास्थियों और प्रपदास्थियों (पाणिपादांगुलि) की संख्या बीस दी है, जो वास्तविक संख्या है। सुश्रुत ने उनका उल्लेख 'तैल' संज्ञा के अन्तर्गत किया है; उनके द्वारा प्रयुक्त यह एक विशेष संज्ञा है। उनके समस्त-पद 'तल-कूर्च-मुल्फ' के अन्तर्गत अंगुलियों की अस्थियों के अतिरिक्त हाथ और पैर की सारी अस्थियों का समावेश होता है।

^२ चरक ने 'पाणिपादशलाकाघिष्ठान' पद का, याज्ञवल्क्य ने 'स्थान' का, और सुश्रुत ने 'कूर्च' का प्रयोग किया है। प्रतीत होता है कि चरक ने इसको एक अस्थि ही माना है। 'कूर्च' का तात्पर्य (१) मांस (२) शिरा (३) स्नायु और (४) अस्थि के जाल (मांस शिरास्नायुवस्थिजालाति) से है। इन चारों प्रकार के ये सारे जाल हाथ और पैरों की संधियों में विद्यमान हैं।

^३ हर्नले का कथन है कि अथर्ववेद में 'अण्ठीवत्' और 'जानु' पर्यायवाची है, परन्तु १०. २. २ का पाठ उनकी गणना स्पष्टतः पृथक् रूप से करता हुआ प्रतीत होता है। 'अण्ठीवत्' सम्भवतः जानुफलक की अस्थि है। चरक ने 'जानु' और 'कपालिका' शब्दों का प्रयोग सम्भवतः 'घुटने की ढकनी' (जानुफलक) और 'कुहनी पुटक' (कपालिका) के अर्थ में प्रयोग किया है। 'कपालिका' का अर्थ एक छोटा छिछला पात्र होता है; और यह साम्य कुहनी के पुटक की रचना के उपयुक्त है। सुश्रुत ने 'कूर्पर' (कुहनी की पुटक) शब्द का प्रयोग शारीर स्थान ५.१९ में अस्थियों की सामान्य सूची में नहीं किया है अपितु 'शारीर' ६.२५ में 'भ्रमों' की गणना के समय किया है।

^४ यह 'अण्ठीवत् (घुटने की ढकनी) से भिन्न प्रतीत होती है।

^५ टांग की प्रजघिका और उपजघिका अस्थि। चरक, मेल, सुश्रुत और वाग्भट प्रथम ने इस अवयव को दो अस्थियों से निर्मित ठीक ही बताया है। अथर्ववेद ने उन अस्थियों से निर्मित ढाँचे को ठीक ही एक चतुष्टय आकार बताया है जिसके सिरे एक-दूसरे से संहत हैं (चतुष्टयं युज्यते संहितान्तम्)। इनसे मिलती-जुलती अग्र बाहु (अरत्नि) की दो अस्थियों—बहिःप्रकोष्ठास्थि और अन्तःप्रकोष्ठास्थि—की गणना चरक द्वारा ठीक की गई है। यह पर्याप्त विलक्षण बात है कि सुश्रुत ने उनका उल्लेख अस्थि सूची में नहीं किया है। इस सन्दर्भ में 'बाहु' को नहीं गिना गया है।

कुहर,' (१०) ऊरु (द्विवचनान्त)—जांघों की ग्रस्थियां,' (११) उरम्—वक्षःस्थल की

१ चरक ने वस्ति-कुहर की दो अस्थियाँ अर्थात् दोनों घोर की अनामी अस्थियों का उल्लेख किया है। आधुनिक शारीरज्ञों का मत है कि प्रत्येक अनामी अस्थि तीन पृथक् अस्थियों से 'श्रोणि-फलक' अस्थि का ऊपरी भाग, 'आसनास्थि' है, निचला भाग, और जघनास्थि, अन्य अनामी अस्थि से जुड़ा हुआ भाग निमित्त है। यद्यपि शिशु देह में श्रोणि-फलक और आसनास्थि से दो अस्थियाँ होती हैं फिर भी गुवा-वस्था में एक हड्डी के रूप में आपस में मिल जाती है, और इन दृष्टिकोण से श्रोणि-फलक और आसनास्थि उन दोनों को एक ही मानना न्यायसंगत है। चरक ने इनके अतिरिक्त एक पृथक् मगास्थि की भी गणना की है। उन्होंने सम्भवतः (जैसा हर्नले ने दर्शाया है) त्रिकास्थि को और अनुचिक अस्थि को एक अस्थि ही माना है, जो पृष्ठकण्ठ का एक अंग है, 'भागास्थि' से उनका आशय जघन अस्थि से है, क्योंकि चक्रपाणि ने 'भागास्थि' को व्याख्या करते हुए इसको अभिमुखक-टिसंधानकारक तिर्यगस्थि (कुल्हे की सामने की अस्थियों को परस्पर मिलाने वाली तिर्यक् अस्थि) बताया है। फिर भी सुश्रुत ने पाँच अस्थियों की गणना की। चार गुद भग, नितम्ब में और एक त्रिक में। नितम्ब चरक के दो 'श्रोणि फलकों' के तुल्य हैं, 'भग' मगास्थि अथवा जघन अस्थि के, 'गुद' त्रिक आस्थि के और 'त्रिक' त्रिकोणमयी पृष्ठवंश की उपान्त्य अस्थि के तुल्य है। सुश्रुत का चरक से मुख्य भेद यह है कि जहाँ चरक पृष्ठ त्रिक और अनुचिक अस्थियों को पृष्ठवंश के भाग के रूप में एक अस्थि मानते हैं वहाँ सुश्रुत उनको दो अलग अस्थियाँ मानते हैं और उनको पृष्ठवंश से पृथक् रूप में मानते हैं। वाग्मट ने 'त्रिक' और 'गुद' को एक अस्थि माना है, परन्तु इसे वह मेरुदंड से पृथक् रखते हैं।

चरक, सुश्रुत और वाग्मट प्रथम इसको ठीक ही प्रत्येक टांग में एक अस्थि ही मानते हैं। चरक ने इसे 'ऊरुनलक' की संज्ञा दी है।

चरक ने वक्ष में चौदह अस्थियाँ गिनाई हैं। भारतीय 'शारीरज्ञ' कोमलास्थि को नई अस्थियाँ (तरुणास्थि) मानते थे। वक्षोस्थि के प्रत्येक और कुल दस पसलियों के किनारे की कोमलास्थियाँ हैं। परन्तु आठवीं, नवीं और दसवीं कोमलास्थियाँ सातवीं से संयुक्त हैं। अतः यदि सातवीं, आठवीं, नवीं और दसवीं कोमलास्थियों को एक अस्थि माना जाय तो वक्षोस्थि के प्रत्येक और कुल सात अस्थियाँ होती हैं। इस प्रकार हमें कुल संख्या चौदह प्राप्त होती है, जिनकी गणना चरक ने की है। चरक ने वक्षोस्थि को पृथक् से नहीं गिना है। उनके मत में यह एक-दूसरे से अटूट रूप से सम्बद्ध पसली के सिरों को कोमलास्थि की शृंखला का परिणाम है। सुश्रुत और वाग्मट प्रथम ने 'उरः' की आठ अस्थियों की गणना की है और इसका कारण नहीं बताया जा सकता है। सुश्रुत की दस अस्थियों का हर्नले का

अस्थियां, (१२) ग्रीवा' (बहुवचनांत) — वायु नलिका, (१३) स्तनी (द्विवचनांत)^२ — स्तन

काल्पनिक पुनः स्थापन सही नहीं प्रतीत होता है। तथापि याज्ञवल्क्य की गणना के अनुसार ये सत्रह हैं अर्थात् उन्होंने वक्षोस्थि को और प्रत्येक पार्श्व की किनारे की आठवीं कोमलास्थि को चरक की चौदह अस्थियों में और जोड़ दिया है; ये तीनों अस्थियां चरक की संख्या में सम्मिलित ही हैं। हर्नले का विचार है कि याज्ञवल्क्य की संख्या ही चरक संहिता में वास्तविक पाठ था, परन्तु उसका तर्क मुश्किल से ग्राह्य है।

वायु नलिका स्वरयंत्र, टेंडुआ और दो श्वसनियां इन चार भागों से निर्मित है। भी एक अस्थि नहीं है अपितु कोमलास्थि है, परन्तु फिर भी भारतीय शारीरज्ञों ने इसकी गणना अस्थि रूप में ही की है, यथा चरक ने इसे 'जत्रु' की ओर सुश्रुत ने इसे 'कण्ठनाडी' की संज्ञा दी है। हर्नले ने सफलतापूर्वक यह प्रदर्शित कर दिया है कि चिकित्सा सम्बन्धी पुस्तकों में 'जत्रु' शब्द 'वायु नलिका' या सामान्यतः गर्दन के पर्यायवाची रूप में प्रयुक्त होता था। हर्नले का कथन है कि मूलतः इस शब्द से ग्रीवा और वक्षःस्थल के कोमलास्थि सम्बन्धी भागों (वायु-नलिका और तटीय नवास्थिया) का बोध होता था, जैसा कि शतपथ ब्राह्मण के 'तस्माद् इमा उभयत्र पशवो वद्धाः कीकसासु च जत्रुषु' (पसलियां बाह्य किनारे पर वक्षः प्रदेशीय रीढ़ की हड्डी से और आभ्यन्तर किनारे पर किनारे की नवस्थियां—जत्रु से जुड़ी है) में देखने को मिलता है। चिकित्सा ग्रन्थों में इस शब्द का अर्थ गले के नवास्थि सम्बन्धी भाग अर्थात् ग्रीवा से है (चरक), और इसलिए इसका प्रयोग या तो सामान्यतः गर्दन के लिए या फिर गले के मूल में वक्षोऽग्रेवेय अस्थियों के लिए किया गया है (सुश्रुत)। केवल छठी अथवा सातवीं शताब्दी ई० पू० से ही शरीर सम्बन्धी 'संधि' और 'अंस' शब्दों के अशुद्ध अर्थ लगाने के कारण ही इसका अर्थ हंसली लगाया जाने लगा। देखिए हर्नले कृत स्टडीज इन द मेडिसिन ऑफ़ ऐन्शियन्ट इण्डिया, पृ० १६८।

पार्श्वयोश्चतुर्विंशतिः पार्श्वयोस्तावन्ति चैव स्थालकानि तावन्ति चैव स्थालकावुर्दानि, अर्थात् पार्श्व (पसलियों) में चौबीस अस्थियां होती हैं। चौबीस स्थालक (संपुट) होते हैं और चौबीस स्थालकावुर्द (गुलिकायें) होते हैं। सुश्रुत के कथनानुसार प्रत्येक ओर छत्तीस पसलियां होती हैं। पसली में एक छड़ और एक शिर होता है, 'इन दो भागों के संधि स्थल पर एक गुलिका होती है जो सम्बद्ध रीढ़ की हड्डियों के अनुप्रस्थ प्रवर्धों से सम्बन्ध जोड़ती है, और संभवतः यह गुलिका ही अवुर्द है।' निस्सन्देह पसलियां चौबीस हैं। 'स्थालकों' और 'अवुर्दों' को वस्तुतः पृथक् अस्थियों के रूप में नहीं गिना जा सकता, परन्तु यदि उन्हें अस्थियों में गिन भी लिया जाय, तो जैसा कि हर्नले ने प्रदर्शित किया है, अस्थियों की कुल संख्या

(१४) कफोटी^१ (द्विवचनान्त) कन्धे का पंगा, (१५) स्कन्धान् (बहुवचनान्त)^२ कन्धे की अस्थियां, (१६) पृष्ठिः (बहुवचनान्त)^३—रीढ़ की हड्डी, (१७) श्रंती

६८ होनी चाहिए, न कि ७२, क्योंकि सबसे नीचे की दो पसलियों में गुलिकायें नहीं हैं।

‘कफोटी’ का अर्थ संभवतः श्रंस-फलक है। चरक ने ‘श्रंसफलक’ का प्रयोग किया है। चरक ने दो अन्य शब्दों ‘श्रशक’ (हंसुली) और ‘श्रंस’ का प्रयोग किया है। जैसा कि हमने ने प्रदर्शित किया है, ‘श्रंस’ शब्द अशुद्ध पाठ प्रतीत होता है, क्योंकि वास्तव में केवल दो ही अस्थियां हैं, कफोटी और हंसुली। परन्तु क्या उसका अर्थ श्रंसफलक का श्रंसकूट नहीं हो सकता? यद्यपि सुश्रुत ने शरीर ५ में अस्थियों की गणना करते हुए कंधे के पंगे को छोड़ दिया है (इसके लिए पद है ‘श्रशक-संज्ञे’), तो भी यह शरीर ६. २७ में ‘श्रंसफलक’ का नाम लेते हैं, और उसकी त्रिकोणात्मक (त्रिकसंबद्ध) बताते हैं और इस शब्द की उल्लेख ने ‘श्रीवाया श्रंसद्र-यस्य च यः संगीगः स त्रिकः’ ऐसी अशुद्ध व्याख्या की है। हंसुली और श्रीवा का संघिस्थल ‘त्रिक’ नहीं कहा जा सकता है।

चरक ने गर्दन में पन्द्रह अस्थियां गिनी हैं। आधुनिक शरीरज्ञों के अनुसार उनकी संख्या केवल सात ही है। संभवतः उन्होंने अस्थियों के तिर्यक् प्रवर्धों को गिन लिया था और इस प्रकार चौदह की संख्या प्राप्त की, जिसमें उन्होंने पृष्ठवंश को एक अस्थि मानकर और जोड़ दिया।

सुश्रुत ने नौ अस्थियों की गिनती की है। सातवीं अस्थि में कशेरुका कंटक और तिर्यक् प्रवर्ध सम्मिलित हैं और इसलिए उन्होंने उन्हें संभवतः तीन अस्थियां मानकर गणना की; इन तीनों को अन्य छः के साथ लेने से कुल संख्या नौ हो जाती है।

चरक ने रीढ़ की हड्डी (पृष्ठगतास्थि) में हड्डियों की संख्या तेतालीस बताई है जबकि वास्तविक संख्या केवल छव्वीस ही है। प्रत्येक अस्थि के चार भाग—मुख्य अस्थि, कशेरुकाकंटक और दो अनुप्रस्थ प्रवर्धन होते हैं, चरक ने उन सबको चार अस्थियां ही गिना है। सुश्रुत ने मुख्य अस्थि और कशेरुकाकंटक को एक ही अस्थि और दो तिर्यक् प्रवर्धों को दो अस्थियां माना है, इस प्रकार चरक की चार अस्थियों के स्थान पर सुश्रुत ने तीन अस्थियां मानी हैं। चरक के अनुसार बारह वक्षीय कशेरुकाओं के मुख्य प्रवर्धनों और कशेरुकाकण्टकों की गणना से चौबीस की संख्या आती है, पांच कटि-कशेरुकाओं (मुख्य अस्थि कशेरुकाकंटक दो प्रवर्ध) से बीस की संख्या आती है। इस संख्या में उसने त्रिक और अनुत्रिक को एक अस्थि मानकर जोड़ दिया है, और इस प्रकार कुल संख्या पैंतालीस कर दी है, सुश्रुत में हमें बारह वक्षप्रदेशीय कशेरुकायें, छः कटि-कशेरुकायें और बारह अनुप्रस्थ प्रवर्ध

(द्विवचनान्त)¹ हंसलियां, (१८) ललाट-मस्तक, (१९) ककाटिका²-मुख की मध्य अस्थि, (२०) हनु-चित्य³-जवड़े, (२१) कपालम्⁴-कनपटी सहित खोपड़ी।

अर्थात् कुल तीस अस्थियाँ मिलती हैं। 'कीकस' (अ० वे० २, ३३, २) शब्द का अर्थ सम्पूर्ण 'मेरुदण्ड' है, 'अनुवय' (अ० वे० २, ३३, २) का अर्थ मेरुदंड का वक्षप्रदेश है और 'उदर' का अर्थ 'घड़ का निचला भाग' है।

¹ चरक और सुश्रुत दोनों ने इसे 'अक्षक' की संज्ञा दी है और इनको दो अस्थियाँ ठीक ही गिना है। चक्रपाणि ने इसका वर्णन 'अक्षविवक्षको जत्रुसंघेः कीलकौ' किया है (उन्हें अक्षक इसलिए कहा गया है कि वे दो शलाकाओं (ग्रीवा अस्थियों के संघि स्थलों को बांधने वाली कीलों) के समान है।

आगे सुश्रुत ने 'असपीठ' (अंस उलूखल, जिसमें प्रगण्डास्थि का ऊपरी सिरा फंसा रहता है) को समुद्रग (पिटक) अस्थि की संज्ञा दी है। गुदास्थियाँ, मगास्थि एवं नितम्बास्थि, में से प्रत्येक के जोड़ का 'समुद्रग' संज्ञा से वर्णन किया है। यही श्रेणि-उलूखल या कुहर है जिसमें जंघास्थि का शीर्षभाग स्थित है। (अंसपीठ-गुदमगनितम्बेषु समुद्रगाः सुश्रुत, शारीर ५, २)।

² ललाट संभवतः भौहों के ऊपर की उभरी हुई दो हड्डियाँ है और 'ककापिका' निचला भाग, जिसमें चवाने के दांत की और नाक की अस्थियों सहित ऊपरी जवड़े की अस्थि का मुख्य भाग भी सम्मिलित है। चरक ने चवाने के दांतों की दो अस्थियों (गण्डकूट), नाक की दो अस्थियों, और भौहों के ऊपर की दो उभरी हुई हड्डियों को एक ही अट्ट (अभिन्न) अस्थि (एकास्थि नासिकागण्डकूटललाटम्) माना है।

³ चरक के अनुसार केवल निचले जवड़े की ही एक पृथक् अस्थि के रूप में गणना की गई है (एक हन्वस्थि), और दो बन्धनों को दो अस्थियाँ गिना गया है (द्वे हनुमूल-बन्धने)। तथापि सुश्रुत ने ऊपरी और निचले जवड़ों को दो अस्थियाँ माना है (हन्वोर्द्धे)। यद्यपि वास्तव में इनमें से प्रत्येक अस्थि में दो अस्थियाँ हैं, वे एक दूसरे में ऐसी मिली हुई हैं कि उनको, जैसाकि सुश्रुत माना है, एक माना जा सकता है। चरक ने ऊपरी जवड़े को नहीं गिना है अतः उसने दंत-सम्फुट (दन्तो-लूखल) और कठोर तालु (तालुपक) की गणना की है। सुश्रुत की ऊपरी 'हनु' की गणना में 'तालव्य प्रवर्ग' सम्मिलित नहीं है, अतः वह तालु को भी गिनते हैं (एक तालुनि)।

⁴ 'शंख' से कनपटियों का बोध होता है; चरक और सुश्रुत दोनों ने इसकी संख्या दो बताई है। चरक ने खोपड़ी की अस्थियों की गणना चार की है (चत्वारि शिरः कपालानि) और सुश्रुत ने छः (शिरसिषट्)। मस्तिष्क-कोप में आठ अस्थियाँ हैं। इनमें से दो आंतरिक भाग में हैं। अतः केवल छः अस्थियाँ ही बाहर से

अथर्ववेद और आयुर्वेद में शरीर के अवयव

हमारे पास ऐसे कोई प्रमाण नहीं हैं, जिनसे हम यह वस्तुपूर्वक कह सकें कि अथर्ववेद मन्त्र के लेखक को उन विभिन्न अस्थियों की संख्या का ज्ञान था जिनका वह उल्लेख करता है, परन्तु ऐसा संभव प्रतीत नहीं होता कि मानव कंकाल के ध्यानपूर्वक अध्ययन बिना अस्थियों के विषय में किया गया उल्लेख संभव हो पाता। यह निर्णय करना दुष्कर है कि यह अध्ययन शय-शेदन को किन्हीं प्राथमिक विधियों द्वारा किया गया या नश्यमान शयों के कंकाल के अध्ययन द्वारा किया गया। कई अवयवों का भी वर्णन है यथा हृदय, फेफड़ा (क्लोम) पित्तमय

दृष्टिगोचर होती है। इनमें से कनपटी की दो अस्थियों की 'शंस' नाम से ही गणना की जा चुकी है, इस प्रकार चार अस्थियाँ ही योग्य रहती हैं। सुश्रुत ने ललाटिका, पार्श्विका और पश्च-कपालिका अस्थियों को दो-दो आधे भागों में विभक्त किया है और उनको पृथक्-पृथक् अस्थियाँ माना है, और इस प्रकार वह छः की संख्या पर पहुँचते हैं। वस्तुतः ललाटिका और पार्श्विका दोनों अस्थियों में से प्रत्येक दो-दो अस्थियों से निर्मित है, जो उत्तरावस्था में संयुक्त हो जाती है।

यद्यपि लेखक का डा० हर्नले से प्रायः मतभेद रहा है, फिर भी वह इस अध्याय के इस विशिष्ट भाग को लिखने में उनकी पांडित्यपूर्ण व्याख्या एवं समा-लोचना के लिए वह अत्यन्त ऋणी है।

चरक ने 'क्लोम' की गणना हृदय के पार्श्ववर्ती अवयव के रूप में की है, परन्तु उन्होंने 'फुफुस' को नहीं गिना है। दूसरे स्थल (चिकित्सा १७ ३४) पर उन्होंने 'क्लोम' का वर्णन हिचकी (हिकका) से संबद्ध अवयव के रूप में किया है (हृदयं क्लोम कण्ठं च तालुकं च समाश्रिता मृद्धी सा धुद्र हिकवेति नृणां साध्या प्रकीर्तिता)। चक्रपाणि ने इसका वर्णन 'पिपासा-स्थान' संज्ञा से किया है। परन्तु, वह चाहे जो हो, चूँकि चरक 'हिकवा' के सम्बन्ध में इसके महत्व को समझते थे और चूँकि उन्होंने 'फुफुस' (फेफड़ा-महाव्युत्पत्ति, १००) का उल्लेख नहीं किया है इसलिए उनके मत में 'क्लोम' का आशय 'फेफड़े' के दो अवयवों में से एक से अवश्य होगा। सुश्रुत ने 'फुफुस' का बाईं ओर होना एवं 'क्लोम' का दाईं ओर होना बताया है। क्योंकि दोनों फेफड़े आकार में भिन्न होते हैं, अतः यह संभव है कि सुश्रुत ने बाँये फेफड़े को 'फुफुस' और दाँये को 'क्लोम' की संज्ञा दी हो। वाग्भट प्रथम ने सुश्रुत का अनुसरण किया है। अथर्ववेद, चरक, सुश्रुत, वाग्भट और अन्य आचार्यों ने इस शब्द का एकवचनान्त प्रयोग किया है, परन्तु बहुवचनान्त १ में 'क्लोम' शब्द का बहुवचनान्त प्रयोग है, और इस पर भाष्य करते हुए, शंकर का कथन है कि यद्यपि 'क्लोम' एक ही अवयव है, फिर भी इसका प्रयोग सदा बहुवचनान्त होता

(हलीक्षण),^१ गुदों (मत्स्नाभ्याम्),^२ यकृत (यक्न),^३ प्लीहा, पेट और छोटी आंत (अन्त्रेभ्यः) गुदा और उसके ऊपर का भाग (गुदाभ्याः), बड़ी आंत (वनिष्ठु, सायण के द्वारा 'स्थविरान्त्र' नाम से व्याख्यात), उदर, बढनाली से उत्तर गुदा तक का भाग (प्लाशि), नाभि, मज्जा (मज्जाभ्यः), शिराएँ (स्नावभ्यः) और घमनियाँ

है (नित्यबहुवचनान्त) । तथापि यह कथन अशुद्ध है, क्योंकि सारे आचार्य इस शब्द को एकवचनान्त प्रयोग करते हैं । हृदय के बाँये पार्श्व में इसके स्थित होने का वर्णन (कृच्च क्लोमानश्च हृदयस्यावस्ताद्दक्षिणोत्तरौ मांसखण्डौ-वृ० १, १-शांकर भाष्य) सुश्रुत के निर्णय के प्रतिकूल है जिन्होंने उसे हृदय के उसी ओर रखा है जिस ओर यकृत है । 'भाव-प्रकाश' में इसको नाड़ियों का उद्गम कहा गया है जहाँ पानी लाया जाता है या बाहर निकाला जाता है । 'क्लोम' का श्वसन-अवयवों की प्रणाली का एक अंग होना इस बात से भी सिद्ध होता है कि इसको अन्य पार्श्ववर्ती अवयवों, यथा कण्ठ और तालुमूल, से प्रायः संबद्ध किया गया है । अतः चरक ने कहा है 'उदकवहानां स्रोतसां तालुमूलं क्लोम च जिह्वाताल्वोष्ठ-क्लोमशोषं-दृढ्वा' (विमान ५. १०) । शारङ्गधर १. ५. ४५ में इसको यकृत के समीपस्थ एक जलवाही ग्रन्थि (शिरामूल) बतलाया है (जलवाहि शिरामूलं तृष्णा-च्छादनकं तिलम्) ।

यह शब्द चिकित्सा-साहित्य में नहीं आया है । सायण ने इसका 'एतत्सेजकात् तत्सम्बन्धात् मांस-पिण्डविशेषात्' ऐसा वर्णन किया है । पहचान करने के लिए यह तो विल्कुल व्यर्थ ही है । वेवर का विचार है कि इसका अर्थ 'पित्त' हो सकता है (इण्डिश स्टडीन १३, २०६) । मेक्डानेल इसे कोई विशिष्ट आंत मानते हैं (वेदिक इण्डेक्स खंड २, पृ० ५००) ।

सायण ने 'मत्स्नाभ्याम्' की व्याख्या 'वृषाभ्याम्' से की है । चरक का पाठ 'युक्क' है । सायण ने एक वैकल्पिक व्याख्या यह दी है : 'मत्स्नाभ्याम् उभयपार्श्वसंबन्धभ्यां वृक्षभ्याम् तत्समीपस्थपित्ताधारपात्राभ्याम् ।' यदि यह व्याख्या स्वीकार कर ली जाय तो 'मत्स्ना' का अर्थ होगा 'गुदों' के समीपस्थ पित्त की दो थैलियाँ । इस व्याख्या के अन्तर्गत दो 'मत्स्ना' संभवतः पित्ताशय और पाचक रस की थैली हो सकती हों, जिनमें दूसरी को अपने संस्त्राव के कारण शायद दूसरा 'पित्तावार' मान लिया गया हो ।

सायण ने 'प्लाशि' की इस प्रकार व्याख्या की है 'बहुच्छिद्रान्मलपात्रात्' अनेकों छिद्रों वाला मलपात्र । ये छिद्र सम्भवतः मलाशय (मलपात्र) के अन्दर की ग्रन्थियों के मुख विवर हैं । शतपथ ब्राह्मण १२, ६, १, ३ में इन सब अवयवों की गणना विशेष देवताओं के लिए पवित्र रूप में और यज्ञ-उपकरणों के रूप में की

(धर्मान्म्यः) ।^१ इस प्रकार हम देखते हैं कि आयुर्वेद मन्त्रों के रचयिताओं को वे सारे महत्वपूर्ण अवयव ज्ञात थे जिनका परवर्ती आत्रेय-चरक शाखा या सुश्रुत शाखा ने उल्लेख किया है ।^२

बोलिंग ने इस प्रश्न को उठाया है कि क्या अथर्ववेद कालीन पुरुषों को शिरा और धमनी का अन्तर ज्ञात था, और उसका कथन है कि १. १७. ३ में वर्णित शिरा और धमनी के प्रतीयमान अन्तर का इन्हीं शब्दों के ७. ३५. २ में अंतों, योनि आदि के द्यौतक आन्तरिक स्रोतों के अधिक सामान्य अर्थ में व्यवहार के कारण निराकरण हो जाता है—जो यह प्रदर्शित करावे है कि ऐसे विषयों पर उनके विचार कितने अस्पष्ट थे ।^३ परन्तु यह सही नहीं है, क्योंकि १. १७. ३ में कोई ऐसी बात नहीं है जिससे 'शिरा' और 'धमनी' का आधुनिक अर्थों में उनके अन्तर के तान का ऐसा आभास हो जैसा (७. ३५. २) में नहीं मिलता है । सूक्त १.१७ आघातजन्य रक्त-स्नाव या स्थिरियों के अत्यधिक रुधिरास्रव को रोकने के लिए मन्त्र है । क्षत अंग पर थोड़ी रास्ते की धूल को डाला जाता था और मंत्र का उच्चारण किया जाता था । १. १७. १ में यह कहा गया है 'स्त्री के लाल कपड़े (अथवा रक्त पात्र) धारण करने वाली वे 'हिराएँ' (शिराएँ) जो सदा बहती रहती हैं, भ्रातृहीन कन्याओं के समान हतोत्साह रहें ।'^४ अगले मंत्र १. १७. २ की व्याख्या करते हुए सायण का कथन है कि यह

गई है—हृदयमेवास्येन्द्रः पुरोडाशः, यकृत् सावित्रः, क्लोमा वारुणः, मत्स्ने स्वास्या-
श्चत्थं च पात्रमौदुम्बरं च पित्तं नैयग्रोधमन्त्राणि स्थात्यः गुदा उपाशयानि श्येनपात्रे
प्लोहोसन्दी नाभिः कुम्भो वनिष्ठुः प्लाशिः श्वातातृष्णा तदयत् सा बहुधा वितृष्णा
भवति तस्मात् प्लाशिर्बहुधा विकृतः । 'वस्ति' को 'मूत्राशय' माना गया है
(अ० वे० १. ३. ७) ।

^१ सायण का कथन है कि यहाँ 'स्नाव' का अर्थ 'सूक्ष्म शिराएँ', और 'धमनी' का अर्थ 'मोटी शिराएँ' है—सूक्ष्मः शिराः स्नावशब्देन उच्यन्ते धमनिशब्देन स्थूलाः (अ० वे० २. ३३) ।

^२ अ० वे० १०, ६ से यह पता लगता है कि शायद पशुओं का श्व-च्छेद भी प्रचलित था । गाय के अधिकांश अवयवों का वर्णन मिलता है । मानव-प्राणियों के उपर्युक्त अवयवों के साथ-साथ दो अन्य अवयवों, हृदयावरण (पुरीतत्) और श्वास-नलिकाएँ (सहकण्ठिका) का वर्णन भी मिलता है । —अ० १०. ६. १५ ।

^३ एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, 'रोग और औषधि: वैदिक' ।

^४ सायण ने 'हिरा' की व्याख्या 'शिरा' की है और उसका वर्णन रजोवाहिनी नाड़ी (रजोवहननाडयः) के रूप में, तथा विशेषण लोहितवस्त्रा का वर्णन या तो 'लाल वस्त्रधारिणी' या 'लाल' या 'रक्त पात्र' के रूप में (रुधिरस्यनिवासभूताः) किया है ।

‘धमनी’ का स्तवन है। यह मंत्र इस प्रकार है : ‘अंघराग की तू (सायण के कथनानुसार तू शिरा ‘निवृत्त हो जा (अर्थात् जैसा सायण का कथान है ‘रुधिर छोड़ना बन्द कर दे’) इसी प्रकार ऊपरी अंग की तू निवृत्त हो जा इसी प्रकार तू मध्यमांग की तू निवृत्त हो जा, इसी प्रकार तू सूक्ष्म और तू स्थूल धमनी निवृत्त हो जा।’ तीसरे मंत्र में ‘हिरा’ और ‘धमनी’ दोनों का वर्णन है। मध्य में स्थित ये पहले सौ धमनियों और हजारों शिराओं के बीच (रक्त लाव कर रही) थी, (और उसके बाद) अन्य सब नाड़ियाँ (जो नाड़ियाँ रक्त लाव बन्द कर चुकी हैं, उन दूसरी नाड़ियों के साथ) खेल रही थीं।^२ सूक्त ७. ३५ स्त्री की ऐसी सन्तान रोकने के लिए है जो शत्रु हो। तीसरे मंत्र में कहा है ‘मैं पत्थर से सौ हिराओं और सहस्र धमनियों का मुख-विवर बन्द करता हूँ’। इसकी व्याख्या करते हुए सायण का कथन है कि ‘हिराएँ’ गर्भाशय के अन्दर की सूक्ष्म नाड़ियाँ हैं (गर्भाशयधारणार्थमन्तरवस्थिताः सूक्ष्म या नाड्यः) और ‘धमनियाँ’ गर्भाशय के चारों ओर की स्थूल नाड़ियाँ हैं जो उसे स्थिर रखती हैं (गर्भाशयस्यावष्टम्भिका बाह्या स्थूला या नाड्यः)। इस मन्त्र और सूक्त १. १७ के मन्त्रों में केवल मात्र अन्तर यह है कि इस मन्त्र में शिराएँ सौ और ‘धमनियाँ’ सहस्र बताई गई हैं जबकि सूक्त १. १७ में ‘धमनियाँ’ सौ और ‘शिराएँ’ सहस्र बताई गई हैं। परन्तु, यदि सायण की व्याख्या स्वीकार कर ली जाय, तो ‘धमनियाँ’ बड़े स्रोत मानी जाएंगी और ‘शिराएँ’ सूक्ष्म स्रोत। ‘नाड़ी’ स्रोत का सामान्य नाम प्रतीत होता है। परन्तु अथर्ववेद में कहीं कोई ऐसा स्थल नहीं है जिससे यह आभास हो कि उस समय शब्दों के आधुनिक अर्थ में ‘शिरा’ और ‘धमनी’ का अन्तर ज्ञात था। अ० वे० १. ३. ६ में गुदों से ‘मूत्राशय तक मूत्र को ले जाने वाली ‘गविण्यौ’ नामक दो नाड़ियों का उल्लेख हमें मिलता है।^३ ऐसा कहा गया है कि आठों दिक्पालों और अन्य देवताओं

^१ पूर्व मन्त्र में ‘शिरा’ का ‘रक्त छोड़ने वाली’ के रूप में उल्लेख है, जबकि इस मन्त्र में धमनी द्वारा वही कार्य किए जाने का उल्लेख है। सायण ने भी धमनी की शिरा के रूप में निर्वाचन रूपेण व्याख्या की है (मही महती स्थूलतरा धमनिः शिरा तिष्ठादित्तिष्ठत्येव, अनेन प्रयोगेण निवृत्तरुधिरलावावतिष्ठताम्)।

^२ यहाँ ‘धमनी’ और ‘हिरा’ की गणना की गई है। सायण का कथन है कि ‘धमनियाँ’ हृदय में महत्वपूर्ण नाड़ियाँ हैं (हृदयगतानां प्रधाननाडीनाम्) और ‘हिरा’ या ‘शिरा’ शाखा नाड़ियाँ हैं (शिराणां शाखानाडीनाम्)। यहाँ दिए अनुसार, धमनियों की संख्या सौ है और यह सांख्य कठोपनिषत् ६. १६ में दी हुई हृदय की नाड़ियों की संख्या से लगभग मेल खाती है (शतं चैका च हृदयस्य नाड्यः)।

प्रदोपनिषत् ३. ६ में भी नाड़ियों का उल्लेख है, जिनकी सहस्र शाखाएँ हैं।

^३ अग्नेय्यो विनिगंतस्य मूत्रस्य मूत्राशयप्राप्तिसाधने पार्श्वद्वयस्ये नाड्यो गवोन्यो इत्युच्येते—सायण भाष्य। १. ११. ५ में ‘गवोनिका’ नामक दो नाड़ियों का उल्लेख

ने गर्भ को रचा और प्रसव के देवता (सूषा) सहित उन्होंने गर्भाशय के वन्धनों को ढीला करके प्रसव सुखावह बना दिया । 'अरायु' शब्द का प्रयोग नाल के ग्रंथ में किया गया है, जिसके बारे में यह कहा जाता है कि इसका मांस और मज्जा से कोई घनिष्ट संबंध नहीं है, ताकि जब यह गिर जानी है तो इसे कुत्ते खा जाते हैं और शरीर को किसी प्रकार का आघात नहीं पहुँचता है । योनि-पाश्यों को फैलाने के द्वारा और दोनों 'गवीनिका' नाड़ियों को दबाने के द्वारा प्रसव के प्राथमिक उपचार का उल्लेख मिलता है ।^१ स्नावों (स्नायुओं) का भी 'धमनियों' के साथ उल्लेख किया गया है, और सायण ने उनकी व्याख्या सूक्ष्म 'शिराओं' के रूप में की है (मूध्माः शिराः स्नावशब्देन उच्यन्ते) । इस प्रकार यह प्रतीत होता है कि धमनियों, शिराओं और स्नावों का विभाजन उनकी अपेक्षाकृत सूक्ष्मता पर आधारित है : सूक्ष्म नाड़ियाँ 'धमनियाँ' कहलाती थी, सूक्ष्म नाड़ियाँ 'शिराएँ' कहलाती थी और सूक्ष्मतर नाड़ियाँ 'स्नाव' कहलाती थी । उनके सामान्य कार्य न्यूनाधिक एक से ही माने जाते थे, यद्यपि इनका भेद संभवतः शरीर के उस स्थान एवं अवयव के अनुसार होता था जहाँ वे स्थित हैं तथा जिन अवयवों से वे सम्बद्ध हैं । यह स्वीकार कर लिया गया प्रतीत होता है कि शरीर के तरल तत्वों का एक सामान्य प्रवाह विद्यमान था । यह संभवतः चरक संहिता में वर्णित 'स्रोत' की धारणा के अनुरूप हो, और इसका विवेचन आगे चलकर किया जाएगा । इस प्रकार अ० वे० १०. २. ११ में कहा गया है, 'विभिन्न दिशाओं में व्याप्त सब ओर और मनुष्य में ऊपर और नीचे सब ओर दौड़ने वाली तीव्र, प्ररुण, लोहित एवं ताश्मद्रुण नदियों के रूप में प्रवाहमान को उसमें किसने स्थापित किया । इसमें शरीरस्थ विभिन्न तरल तत्वों के नानारूप प्रवाहों का स्पष्ट उल्लेख है । पुनश्च, शुक्र को जीवन तन्तु के रूप में ग्रहण किया गया है, जिसका निर्माण होता रहता है ।^२ हृदय और मस्तिष्क का घनिष्ट सम्बन्ध अस्पष्ट रूप से समझा गया प्रतीत होता है । अतः यह कहा गया है, 'अथर्वा ने अपनी सूई से उसके हृदय और मूर्धा को सी दिया

है और सायण ने उनका वर्णन योनि के दोनों तरफ स्थित प्रसव-नियंत्रणकारी दो नाड़ियों के रूप में किया है (गवीनिके योनेः पार्श्ववर्तिन्यो निर्गमनप्रतिबंधकौ नाड्यौ-सायण) । एक स्थल (अ० वे० २. १२. ७) में 'मन्य' नामक आठ धमनियों का वर्णन है और सायण का कथन है कि वे ग्रीवा के निकट हैं । 'सिकतावाही' नामक एक ऐसी नाड़ी का अ० वे० १. १७. ४ में वर्णन है जिस पर मूत्रकृच्छ्र आश्रित है ।

^१ प्रसव की अन्य देवी, सूषाण्मी का भी आह्वाहन किया गया है ।

^२ वि ते भिनद्मि वि योनिं वि गवीनिके । -अ० वे० १. ११. ५ ।

^३ को अस्मिन्नेतौ न्यदधात् तन्तुरायततामिति (उसमें शुक्र को किसने यह कहते हुए धारण कराया कि जीवन-तन्तु का निर्माण हो ? अ० वे० १०. २. १७) ।

जाता था और इसे कण्ठ और मय से परे माना जाता था । यह उसी प्रकार अमर था जैसेकि पृथ्वी और आकाश, दिन और रात, सूर्य और चन्द्र, ब्रह्म-क्षत्रिय, सत्य और असत्य, भूत और भविष्यत् ।^१ मृत्यु से रक्षा करने के लिए प्राण और आपान की प्रार्थना की गई है (प्राणापानी मृत्योर्मा पातम् स्वाहा) ।^२ अ० वे० ३. ७. ४ में 'मनः' और 'चित्त' का पृथक्-पृथक् वर्णन है और सायण ने मनः की व्याख्या अन्तःकरण अर्थात् आन्तरिक इन्द्रिय से की है और चित्त की व्याख्या 'मनस्' की एक विशेष वृत्ति (मनोवृत्तिविशेषः), विचार, से की है ।^३ यहाँ भी हृदय चेतना का आधार है । इस प्रकार ३. २६. ६ के एक मन्त्र में यह कहा गया है, हे मित्र और हे वरुण ! इस स्त्री के हृदय (हृत्) से उसकी विचार-शक्ति (चित्त) दूर कर दो और उसे विनिश्चय-हीन करके, उसे मेरे आधीन कर दो ।^४ जिस ओज' शब्द से हम चरक एवं अन्य आचार्यों के उत्तरकालीन चिकित्सा ग्रन्थों में सुपरिचित हैं वह अ० वे० २. १८ में वर्णित है, जहाँ अग्नि का 'ओज' के रूप में वर्णन किया गया है और उपासक को 'ओज' प्रदान करने की प्रार्थना की गई है ।^५

अथर्ववेद में औपध प्रयोग

जैसा हम ऊपर कह चुके हैं, इस बात को प्रदर्शित करने वाले प्रमाण हैं कि अथर्ववेद काल में भी व्यावसायिक चिकित्सकों द्वारा शुद्ध चिकित्सा-कर्म का पहले से

^१ अ० वे० २, १५ ।

^२ वही २, १६ १ । एक अन्य स्थल में प्राण और आपान से आदमी में उसी प्रकार प्रवेश करने की प्रार्थना की गई है जैसे वृषभ गोष्ठ में प्रवेश करते हैं । सायण ने प्राण और आपान को 'शरीर-चारक' कहा है (अ० वे० ३, ११, ५) । उनसे शरीर न छोड़ने की अपितु वृद्धावस्थापर्यन्त अंगों को धारण करने की भी प्रार्थना की है ।

^३ 'मनः' और 'चित्त' को अ० वे० ३, ६, ८ में पृथक्-पृथक् गिना गया है ।

^४ 'चित्तिनः' शब्द का प्रयोग कभी-कभी समान प्रकार से विचार करने वाले मनुष्यों के अर्थ में किया गया है (चित्तिनः समानचित्तयुक्ताः—सायण । (अ० वे० ३, १३, ५) ।

^५ ओजोस्योजो मे दाः स्वाहा (अ० वे० ११, १८, १) । सायण 'ओज' की व्याख्या करते कहते हैं 'ओजः शरीरस्थितिकारणम् अष्टमोधातुः ।' उन्होंने एक उद्धरण दिया है जिसे वे आचार्यों द्वारा कथित बताते हैं; 'क्षेत्रज्ञस्य तदोजस्तु केवलाश्रय इष्यते यथा' स्नेहः प्रदीपस्य यथाभ्रमशान्तिवृत्तिः (जैसेकि दीपक तेल पर और तड़ित् मेघ पर आश्रित है ठीक उसी प्रकार 'ओज' केवल क्षेत्रज्ञ (आत्मा) पर आश्रित है) ।

ही प्रचलन था। इस प्रकार मन्त्र २. ६. ३. का सायण की व्याख्यानानुसार कथन है कि सैंकड़ों चिकित्सक (शत ह्यस्य भिपजः) और सहस्रों वनोपधियाँ (सहस्तमुत वीरुवः) विद्यमान थीं, परन्तु जो इनके द्वारा करना सम्भव है वह इस मन्त्र विशेष के टोने सहित रक्षाकवच के बांधने से ही प्राप्त किया जा सकता है।^१ पुनश्च (२. ६. ५) अथर्वा को, जो तावीज का बांधने वाला है, सर्वोत्तम सुचिकित्सक (सुभिपक्तम) बताया गया है। मन्त्र ६. ६८. २ में प्रजापति से एक लड़के का दीर्घायुष्य प्राप्त के लिए (औषधि द्वारा) उपचार करने की प्रार्थना की गई है; प्रजापति को, ऐसा प्रतीत होता है, आग्नेय-चरक शाखा में आयुर्वेद का आदि गुरु माना गया है और उसने इस विद्या को ब्रह्मा से ग्रहण किया।^२ कौशिक सूत्र में व्याधि को लिंगी, अर्थात् चित्त (लिंग) वाला, कहा गया है और औषधि (भैषज्य) को इसका नाशक (उपताप) कहा है। दारिल का कथन है कि यह 'उपतापकर्म' न केवल व्याधि के सन्दर्भ में ही प्रयुक्त हुआ है अपितु उसके 'लिंगों' के सन्दर्भ में भी, अर्थात् 'भैषज्य' वह है जो व्याधि और लिंगों का नाशक हो।^३ स्वयं अथर्ववेद में केवल कुछ औषधियों का ही वर्णन है, यथा जंगिड़ (१६. ३४ और ३५), गुल्गुलु (१६. ३८) कुण्ठ (१६. ३९) और 'शतवार' (१६. ३६) और ये सब न केवल कुछ निश्चित बीमारियों से रक्षाकवच अपितु शत्रु के जादू (कृत्य) से भी रक्षा करने के लिए रक्षाकवच के रूप में प्रयोग करने के लिए हैं। इन वनोपधियों का प्रभाव वैसा ही आश्चर्यजनक था जैसाकि केवल मन्त्र-तंत्रों का होता था। उनका प्रभाव साधारण चिकित्सा-साहित्य में निर्दिष्ट औषधियों के प्रभाव के समान नहीं था, अपितु एक अति-प्राकृतिक प्रकार का था। जो सूक्त जादू मात्र ही प्रतीत होते हैं उनमें से अधिकांश के बारे में कौशिक सूत्र में भिन्न-भिन्न औषधियों का आन्तरिक रूप में अथवा रक्षाकवच के रूप में प्रयोग करने का निर्देश है। अथर्वा की सर्वोत्कृष्ट चिकित्सक के रूप में और मन्त्रों की अन्य चिकित्सकों द्वारा निर्दिष्ट अन्य औषधियों से श्रेष्ठतर होने के रूप में प्रशंसा से एक ऐसे काल का संकेत मिलता है जब इन आथर्वण जादू दोनों में से अधिकांश का

^१ शतं या भेषजानि ते सहस्रं संगतानि च ।

श्रेष्ठमास्त्राव भेषजं वनिष्ठं रोगनाशनम् ॥

(हे रोगी ! तुमने सैंकड़ों-हजारों औषधियों का प्रयोग किया हो, परन्तु यह मन्त्र तुम्हारे रक्तस्त्राव को रोकने के लिए सर्वोत्तम दवा है (अ० वे० ६. ४५. २) । सूक्त २. ६. ३ के समान यहाँ पर भी मन्त्र के उच्चारण को अन्य औषधियों और भेषजों के प्रयोग की अपेक्षा अधिक प्रभावशाली बताया है। घावों को घोने के लिए जल का प्रयोग किया जाता था (६. ५७. २) ।

^२ चिकित्सतु प्रजापतिर्दीर्घायुत्वाय चक्षसे (६. ६८. २) ।

^३ कौशिक सूत्र पर दारिल की टीका २५. २ ।

सामान्य रूप से प्रयोग हुआ है, फिर भी पुरातन अर्थ का भी त्याग नहीं किया गया ।^१ अथर्ववेद से पृथक् स्वतन्त्र रूप में विद्यमान साधारण वनस्पति एवं वातुओं की यह प्रणाली इस प्रकार अथर्ववेद की मन्त्र-विशेष प्रणाली से घनिष्ट रूप से सम्बद्ध हो गई; इन दो प्रणालियों में पहले जो कुछ भी विरोध था, वह लुप्त हो गया, और आयुर्वेद को अथर्ववेद का एक अंग माना जाने लगा ।^२ अथर्ववेद के पौराणिक भिषक् प्रजापति और इन्द्र, आग्नेय-चरक शास्त्रा में आयुर्वेद के प्राचीनतम आचार्य माने जाने लगे ।^३

^१ प्र० वेदीय संज्ञाएं 'भेषजम्' (उपचार), 'भेषजी' (वनस्पति) और 'भेषजिः' (जल) हैं। 'नैषज्य' पद केवल कौशिक एवं अन्य सूत्रों तथा ब्राह्मणों में दृष्टिगत होता है। ब्लूमफील्ड का कथन है कि कम से कम इन्डो-ईरानियन (आर्य) काल जितने पुराने काल में भी ऐसे जादू टोनों और कृत्यों की विद्यमानता वएपज और वएपज्य (मन्त्र वएपज और वएपज्य, हाओम वएपज्य) प्रातिपादकों द्वारा और पानी एवं वनस्पति की स्वास्थ्य एवं दीर्घायु की प्रार्थनाओं में महत्वपूर्ण स्थिति के द्वारा और भी अधिक निश्चित रूप से पुष्ट होती है। आडल्वर्ट कून ने द्यूटन और वैदिक चिकित्सा-विषयक मंत्रों की, विशेषतः कृमियों और प्रस्थि-भंग के उपचार के सम्बन्ध में कुछ रोचक और ध्यानाकर्षक समानताओं को प्रदर्शित किया है। दोनों लोगों के समान मानसिक गुणों के कारण ही आयुर्वेद के मानवशास्त्रीय संयोग मात्र ही हों। परन्तु ऐसा भी कम सम्भव नहीं है कि इन लोक-धारणाओं में से कुछेक ने प्रागैतिहासिक काल में निश्चित रूप धारण कर लिया हो, और कि ये समानताएं अपरिष्कृत इन्डो-यूरोपीय लोक-कथाओं के उस क्रम को प्रतिबिम्बित करती हों जो प्राज द्यूटनों और हिन्दुओं में अवशिष्ट है। देखिए ब्लूमफील्ड कृत अथर्ववेद एण्ड गोपय ब्राह्मण पृ० ५८ और कून कृत Zeitschrift fur Vergleichende Sprachforschung १३ पृ० ४६-७४ और ११३-१५७।

^२ स्वयं अथर्ववेद (१६. ३४. ७७) में प्राचीन समय में प्रचलित वनस्पतियों का और नवीन औषधियों का उल्लेख है, तथा 'जनिड' वनस्पति की प्रशंसा उन सबसे अच्छी होने के रूप में की गई है—न त्वा पूर्वं औषधयो न त्वा तरन्ति या नवाः।

^३ प्र० वे० ९. ६८. २—चिकित्सतु प्रजापतिर्दीर्घायुष्याय चक्षसे, वही १६. ३५। इन्द्रस्य नाना गृह्णन्ती ऋषयः जंगिडं ददन् (ऋषियों ने इन्द्र के नाम का उच्चारण करते हुए जंगिड दी)। सम्भवतः यही पंक्ति चरक संहिता की इस कथा का प्रेरणा-स्रोत रही हो कि इन्द्र ने ही सर्वप्रथम ऋषियों को आयुर्वेद की शिक्षा दी। देखिए वही ११. ८. २३—यन्मातनी रवश्रीतममृतं वेद भेषजं तदिन्द्रो अप्सु प्राये-पयम् तदापोदत्तभेषजम्। जिस घमस्त्वकारिणी औषधि को मातलि (इन्द्र के मातृणी) रम देवकर परोक्ष कर लाया था, उसे रथ के स्वामी इन्द्र ने पानी में फेंक दिया। नदियों, हमें उस औषधि को वापस दे दो।

ब्लूमफील्ड ने अथर्ववेद की सामग्री को चौदह वर्गों में व्यवस्थित किया है : (१) भैषज्यानि-व्याधियों और पिशाचों के अधिकार से बचने के मंत्र, (२) आयुष्यानि-दीर्घायुष्य और स्वास्थ्य के लिए प्रार्थना, (३) आभिचारिकाणि और कृत्या-प्रतिहरणानि-राक्षसों, ऐन्द्रजालिकों एवं शत्रुओं के विरुद्ध जाप, (४) स्त्री-कर्माणि-स्त्री-सम्बन्धी मंत्र, (५) सौमनस्यानि-एकता, समिति में प्रभाव इत्यादि प्राप्त करने के लिए मन्त्र, (६) राजकर्माणि-राज सम्बन्धी मंत्र, (७) ब्राह्मण के हितार्थ प्रार्थनाएं और शाप, (८) पीष्टिकानि-घन प्राप्ति एवं भय से मुक्ति प्राप्ति के मन्त्र, (९) प्रायश्चित्तानि-पाप और भ्रष्टता के निराकरण के लिए मंत्र, (१०) विश्वोत्पत्ति एवं ईश्वर सम्बन्धी सूक्त, (११) यज्ञ क्रिया सम्बन्धी व सामान्य सूक्त, (१२) विषय विशेष का वर्णन करने वाले अध्याय (अध्याय १३ से १८), (१३) वीसवां अध्याय, (१४) कुंटाप सूक्त, इनमें से १, २, ३, ४ और ६ सूक्तों की संक्षिप्त विवेचना हमें न्यूनाधिक उसी क्रम में करनी है, जिस क्रम में वे अथर्ववेद में प्रकट होते हैं । अ० वे० १, २ उवर, अतिसार, अतिमूत्र, नाडी ब्रण का निरोधक मंत्र है; मूत्र से निमित्त रस्सी को बांधना चाहिए, किसी खेत या बांड़ी की मिट्टी को पीना चाहिए, शोधित मक्खन का लेप करना चाहिए और पायु एवं उपस्थ के छिद्रों को तथा ब्रण के मुख को चर्म थैली द्वारा आघ्मात करना चाहिए तथा मंत्र का उच्चारण करना चाहिए । इस सूक्त में वर्णित 'आस्त्राव' रोग की व्याख्या सायण ने बहुमूत्र (मूत्रातिसार) के अर्थ में की है ।^१ सूक्त १. ३ मल मूत्र रोकने (मूत्र-पुरीष निरोध) का मंत्र है । इस सूक्त के उच्चारण के साथ-साथ रोगी को या तो घूहे के विज्ञ की मिट्टी (मृषिक-मृत्तिका), पूतिका वनस्पति, दही अथवा पुरानी लकड़ी का बुरादा पिलाना चाहिए या उसे हाथी अथवा घोड़ों की सवारी करानी चाहिए या बाण फेंकना चाहिए; मूत्र नाली में एक मूक्ष्म लोहे की शलाका डाली जाती थी । उत्तरकाल में जो 'वस्ति क्रिया' के रूप में विकसित हुई उसकी यह प्रारंभिक अवस्था थी ।^२ सूक्त १. ७ और १. ८ में मनुष्य के

^१ ब्लूमफील्ड कृत दी अथर्ववेद एण्ड गोपथ ब्राह्मण, पृ० ५७ ।

^२ ब्लूमफील्ड का कथन है कि 'आस्त्राव' का अर्थ 'अतिसार' है (वही पृ० ५६) । एक ही व्याधियों के लिए एक से भौतिक उपचार अ० वे० २. ३ में निर्दिष्ट हैं । 'आस्त्राव' ऐसी किसी भी व्याधि का द्योतक है जो रोगजन्य किसी भी स्त्राव से युक्त है, अतः २. ३. २ में सायण का कथन है कि 'आस्त्राव' का अर्थ है 'अतिसारातिमूत्रनाडी ब्रणादयः ।'

^३ प्र ते भिनन्धि मेहनं वरं वेशन्त्या इव एवा ते मूत्रं मुच्यताम् बहिर्बालिति सर्वकम् (मैं तुम्हारे मूत्र द्वार को एक कुल्या के समान खोलता हूँ जिसमें से पानी जोर से बह रहा हो, अतः मूत्र सनसनाती आवाज के साथ बाहर निकले-अ० वे० १.३.७) । इस सूक्त के सारे मंत्रों में मूत्र से सनसनाती आवाज में बाहर निकलने की प्रार्थना की गई है ।

दुष्ट प्रेतात्माओं, यातुघानों और किमीदियों, के वश में होने पर उनको भगाने के लिए हैं। १. १० 'जलोदर' के लिए मन्त्र है, रोगी की देह पर पूर्वा इत्यादि से युक्त पात्र-भर पानी का अभिषेचन करना चाहिए। १.११ सुखपूर्वक प्रसव के लिए मन्त्र है। १.१२ वात, पित्त और श्लेष्मा के विकारजन्य सब रोगों के लिए मन्त्र है—वसा, मधु और शोधित मक्खन या तेल का पान करना चाहिए। शिरोरोग (शीर्षक्ति) और खांसी (कास) का विशेष वर्णन है। १.१७ शिरा अथवा धमनियों से निकलते हुए रक्त को अथवा स्त्रियों के अत्यधिक 'भ्रातंव' शोणित को रोकने के लिए है। घावों के लिए क्षत स्थान पर मुट्ठी पर मागों की मिट्टी डालनी चाहिए अथवा गूंधी हुई मिट्टी से युक्त पट्टी बांधनी चाहिए।^१ १.२२ हृद्रोगों और पांडुरोग के विरुद्ध मन्त्र है—लाल गाय के रोमों को पानी के साथ पीना चाहिए और लाल गाय की खाल का टुकड़ा रक्षाकवच के रूप में बांधना चाहिए। यह प्रार्थना की गई है कि सूर्य और लाल गाय का लाल रंग रोगी के शरीर में आ जाय और पांडुजन्य पीतवर्ण पीले रंग के पक्षियों में चला जाय। १. २३ अस्थि, मांस और चर्म के 'किलास' अथवा 'कुण्ठ' (श्वेत कुण्ठ) और वालों को श्वेत (पलित) करने वाले रोगों को रोकने के लिए मन्त्र है।^२ श्वेत भागों पर गोचर, भृंगराज, हरिद्रा, इन्द्रावरुणा और नीलिका से बने लेप को तब तक मलना चाहिए, जब तक कि वे लाल न हो जाएँ। प्रयोग में लाई गई काली औषधियों से श्वेत भागों को काला करने की प्रार्थना की गई है। १. २५ 'तक्मा' या ज्वर रोकने के लिए मन्त्र है—रोगी पर ऐसे जल को छिड़कना चाहिए जिसमें लोहे की लाल गर्म कुल्हाड़ी को डुबाया गया हो। विवरण यह प्रदर्शित करता है कि यह ज्वर मलेरिया के प्रकार का था, वह सर्दी (शीत) और दाहक संवेदन (शोचि) के साथ आता था। इस ज्वर के तीन प्रकारों का वर्णन है : अगले दिन आने वाला (अन्येद्युः), दूसरे दिन आने वाला (उभयेद्युः) और तीसरे दिन आने वाला (तृतीयक)।^३ इसको पांडुरोगों से भी सम्बन्धित किया जाता था, शायद इसलिए कि यह पांडुरोग को उत्पन्न करता था। २. ६ और १० वंशानुगत (क्षेत्रीय) रोगों, श्वेतकुण्ठ, अजीर्ण आदि के विरुद्ध मन्त्र हैं।^४ अनुनं पेड़ की लकड़ी, जी, तिल और उसके फूलों के

^१ ४. १२ भी इसी प्रयोजन के लिए एक मन्त्र है।

^२ ६. १३५-१३७ भी केशों की जड़ों को मजबूत करने के लिए मन्त्र है। भृंगराज-युक्त काकमाची का पान करना चाहिए।

^३ नमः शीताय तममने नमो रूपाय शोचिषं कृणोमि

यो अन्येद्युः उभयेद्युः रन्येति तृतीयकाय नमो अस्तु तममने

पृ० पृ० ७. १२३. १० भी देखा जाए जिसमें तीसरे दिन के ज्वर, चतुर्थ दिन के ज्वर और अनियमित ज्वरों का उल्लेख है।

^४ नागिनि सूत्र ५. २. ६२ में क्षेत्रीय मन्त्र की निषात-मिल स्तुति दी है (क्षेत्रीय मन्त्र)

रक्षा कवचों को भी मंत्रोच्चारण के समय बांधना चाहिए ।^१ ५. २. ३१ विभिन्न कृमिजन्य रोगों के विरुद्ध मंत्र है । इस मंत्र का उच्चारण करते समय, पुरोहित को मार्ग की मिट्टी अपने बायें हाथ में लेनी चाहिए और इसे दायें हाथ से दवानी चाहिए, तथा रोगी पर डालनी चाहिए । संसार में दृश्य और अदृश्य कृमि हैं, उनमें से कुछ को 'अलग्ण्डु' और अन्यो को 'शलुम' कहा गया है, वे आंतों, शिर और एड़ियों में उत्पन्न होते हैं, वे शरीर में विभिन्न मार्गों से संचरण करते हैं और विभिन्न प्रकार की वनोषधियों द्वारा भी नष्ट नहीं किए जा सकते हैं । वे कभी पर्वतों और वनों और वनस्पतियों और जन्तु में निवास करते हैं, और वे हमारे शरीर में शारीरिक रंध्रों के मार्ग से एवं अन्नपान के द्वारा प्रवेश कर जाते हैं ।^२ २.३३ शरीर के सब भागों से यक्ष्मा दूर करने का मंत्र है । ३. ७. १ सारे क्षेत्रीय रोगों को दूर करने के लिए मंत्र है, हरिण का सींग रक्षाकवच के रूप में प्रयोग किया जाना चाहिए । ३.११ राज-यक्ष्मा रोकने के लिए मंत्र है—विशेषतः जबकि यह अतिमैथुनजन्य हो; रोगी को सड़ी मछली खानी चाहिए ।^३ ४. ४ पुंस्त्व प्राप्ति के लिए मंत्र है; जब मंत्र का उच्चारण करते हैं तब कपित्थ वृक्ष की जड़ दूध में उबाल कर पीनी चाहिए । ४. ६ और ७ शाक के विपाक्त होने से रोकने के लिए हैं—कृमुक वृक्ष का अर्क पीना चाहिए । ५. ४ ज्वर (तक्मा) और क्षय को रोकने के लिए मंत्र है; रोगी को मंत्र उच्चारण के समय 'कुण्ड' वनस्पति मक्खन के साथ लेनी चाहिए ।^४ ५. ११ ज्वर रोकने के लिए मंत्र है ।^५ ५. २३ कृमियों को रोकने के लिए मंत्र है—रोगी को बीस प्रकार के मूलों का

परक्षेत्रे चिकित्स्यः)। 'काशिका' और 'पादमंजरी' जैसी वृत्तियों में इसका अर्थ 'अपर-जन्म के शरीर में चिकित्सा' (जन्मान्तरस्यशरीरे चिकित्स्यः) अर्थात् 'अचिकित्स्य' किया गया है । तथापि मुक्ते अ० वे० २. १०. १ पर अपने माण्य में स्तरण द्वारा दिया गया अर्थ 'वंशानुगत' अधिक ग्राह्य है क्योंकि यह अधिक उपयुक्त और तर्क-संगत है ।

^१ 'यक्ष्मा' को भी एक 'क्षेत्रीय' रोग माना गया है । (२. १०. ६) ।

^२ २. ३१. ५ । मैंने सायण की व्याख्या को ग्रहण किया है ।

^३ ७. ७८ भी गण्डमाला और यक्ष्मा के लिए मंत्र है ।

^४ कुण्ड, शिर और नेत्रों के लिए हितकारी मानी जाती थी ।

^५ गांधार, महादृष, मुंजवान् और बाह्लीक (बलख) को ज्वर का घर माना जाता था, और अंग और मगध देशों को भी । यह सरदी (शीत) और कंपन (रुरः) से युक्त होता था । खांसी (कास) और क्षय (बलास) प्रायः इसका अनुसरण करते थे । कभी-कभी इसका आक्रमण तीसरे या चौथे दिन, ग्रीष्म या शरद् में होता था या यह सारे वर्ष भर चालू रहता था ।

रीढ़ पसलियों, नेत्र और आंतों के रोग, विसर्प, विद्रव, वायुरोग (वातिकार), अलजी और टांग, घुटना, पेड़, शिराओं और शिर के रोग आते हैं ।

रोगों की उत्पत्ति के सिद्धान्त के विषय में बौलिंग ने एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स में रोगों और औषधि (वैदिक) सम्बन्धित अपने लेख में निम्न टिप्पणी की है । यह तथ्य द्रष्टव्य है कि वात, कफ और पित्त इन तीन धातुओं से शरीर के निर्मित होने का हिन्दू सिद्धान्त प्राचीन आथर्वण ग्रन्थों में दृष्टिगत नहीं होता । ६. ४४. ३ के 'वातिकृतनाशनी' को इसके विपक्ष में प्रमाणरूप नहीं प्रस्तुत किया जा सकता, क्योंकि इसका अर्थ शरीर में वातजनित (रोगों का) नाशक नहीं है, अपितु 'जो वायु में पहुँचा दिया गया है उसका नाशक' अर्थ है । स्पष्टतः अतीसार के साथ इसके साहचर्य के कारण, इसमें आंतों में स्थित वायु की ओर संकेत है ।^१ मुझे यह सही नहीं प्रतीत होता है । जिस पद का बौलिंग ने उद्धरण दिया है उसका अर्थ वस्तुतः संदेहास्पद है, सायण ने इसको 'वाति' (वायु पहुँचाने द्वारा चिकित्सा करने वाला) और कृतनाशनी (रोगकारी अशुभ कार्यों का नाशक) इन दो शब्दों से निर्मित माना है । परन्तु यह जैसा भी हो, इस विषय पर अन्य स्थल भी हैं जिनकी ओर बौलिंग ने ध्यान नहीं दिया प्रतीत होता है । इस प्रकार १. २. ३ में व्याधियों को इन तीन प्रकारों में विभक्त किया गया है । उदक-जनित, वायु-जनित और शुष्क-यो अभ्रजा वातजा यश्च शुष्मः ।^२ उत्तरकालीन चिकित्सा विषयक लेखकों ने श्लेष्मा को भी जलमय माना था, और 'अभ्रज' शब्द सम्भवतः शरीर को धारण करने अथवा नष्ट करने वालों में से श्लेष्मा को भी एक मानने वाले सिद्धान्त के मूल की ओर संकेत करता है । सामान्यतः 'वातज' शब्द का अर्थ वायु से उत्पन्न रोग है, और उत्तरकालीन चिकित्सा साहित्य में अग्नि का एक रूप माने जाने वाले पित्त को यहाँ 'शुष्म' अर्थात् सूखा संज्ञा से बहुत भली प्रकार से वर्णन किया गया है । सन्दर्भ यह प्रदर्शित करता है कि जिन रोगों का पिप्पली द्वारा ठीक किये जाने का उल्लेख है, वे ऐसे रोग हैं जिन्हें उत्तरकालीन साहित्य में वातज माना गया है, क्योंकि 'पागलपन' (क्षिप्त) को 'वातिकृत' रोग बतलाया गया है । 'शुष्म' शब्द 'शुष्' (सुखाना) धातु से व्युत्पन्न है, और किंचित् विकृत रूपों में 'शोषण', 'ज्वलन', 'शक्ति' और 'दीपन' के अर्थ में प्रयुक्त होता है । कम से कम एक स्थल में इसका प्रयोग अग्नि के समान दाहक बताये गए मूर्च्छाकारी पित्तज ज्वर की अत्यन्त दाहक संवेदना का वर्णन करने के लिए किया गया है ।^३ अतः मेरा अपना निष्कर्ष यह है कि कम से कम कुछ आथर्वण लोगों ने

^१ 'वातिकारस्य' (६.१३-२०) से भी तुलना कीजिए ।

^२ ६. २०. ४ । जिन अन्य सन्दर्भों में न्यूनाधिक रूप से विकृत रूप में 'शुष्म' शब्द व्यवहृत है, उनके लिए देखिए १. १२, ३, ३. ६. ३, ४. ४. ३, ४. ४. ४,

जाने वाली औषधियों के अतिरिक्त, जल को महान् चिकित्साकारक एवं जीवनप्रद गुणों से युक्त माना जाता था।^१ वनस्पतियों में चिकित्साकारक गुणों का होना प्रायः उनके सारभूत पानी के कारण, माना जाता था। सर्प-विषों के लिए मन्त्र और उनके विषों के लिए उपशामक मानी जाने वाली वनस्पतियों का प्रचलन था। व्याधियों और उनकी चिकित्सा के द्रुट-पुट प्रसंग अन्य ऋग्वेदीय ग्रन्थों और ब्राह्मणों में दूर-दूर बिखरे हुए मिलते हैं। परन्तु अथर्ववेद^२ से अधिक उन्नत चिकित्सा संबंधी ज्ञान प्रदर्शित करने वाली कोई भी बात इन ग्रन्थों में नहीं दृष्टिगत होती है। इन भेषजों के अतिरिक्त, दीर्घायुष्य की प्राप्ति और पुंस्त्व की वृद्धि के लिए पूर्व वर्णित मन्त्र, रक्षाकवच और औषधियाँ भी थी जो चरक और अन्य चिकित्सा सम्बन्धी ग्रन्थों के 'रसायन' और 'वाजीकरण' अध्यायों के अनुरूप हैं। इस तथ्य को प्रदर्शित किए बिना हम इस अध्याय को नहीं छोड़ सकते कि यद्यपि अधिकांश व्याधियाँ और उनके उपचार ज्ञात थे, तो भी निदान अर्थात् रोगों के कारण जैसी किसी भी चीज का विशेष वर्णन नहीं है। अभ्रज, वातज और शुष्म इन तीन प्रकार की व्याधियों के वर्गीकरण के विद्यमान होने से यह ग्रंथ नहीं लगाना चाहिए कि जिस प्रकार ये तीनों तत्त्व उत्तरकालीन चिकित्सा-साहित्य में निदान समझे जाते थे उसी प्रकार निदान-भूत इन तीनों तत्वों के असंतुलन का ज्ञान वैदिक लोगों को था। रोगों के तीन महत्वपूर्ण कारण थे, अशुभ कर्म, शत्रुओं की मान्यिकता, और दुष्ट प्रेतात्माओं के वशीभूत होना अथवा कुछ देवताओं का प्रकोप।

गर्भ और सूक्ष्म शरीर

चरक ने मानव शरीर को आकाश, वायु, अग्नि, जल एवं पृथ्वी इन पाँच तत्वों का विकार माना है और इसे चेतना का अधिष्ठान भी माना है।^३ स्वयं शुक्र चार तत्वों वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी से निर्मित है, आकाश इसका अंग नहीं है, परन्तु इसके स्थलित होते ही आकाश इससे युक्त हो जाता है क्योंकि 'आकाश' का 'अन्तरिक्ष' सर्व-व्यापी है। जो शुक्र स्थलित होता है और गर्भाशय में प्रवेश करता है, वह

^१ अप्सु अन्तरमृतमप्सु भेषजम् (पानी में अमृत और भेषज है— १. ४. ४)। देखिए १. ५. ६. ३३, २. ३, ३. ७. ५, ४. ३३, ६. २४, ६२, ६ २४. २ इत्यादि भी।

^२ इन ऋग्वेदीय और अन्य ग्रन्थों के संक्षिप्त सर्वेक्षण के लिए वीलिंग का डिजीन एण्ड मेडीसिन (वैदिक) शीर्षक लेख एन्साइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स में देखिए।

^३ गर्भंस्तु खल्वन्तारिक्षवाप्वग्नितोयभूमिविकारश्चेतनाधिष्ठानभूतः, चरक ४. ४. ६।

वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी के सम भागों द्वारा निर्मित है, आकाश शुक्र से गर्भाशय में मिश्रित हो जाता है, क्योंकि स्वयं आकाश सर्वत्र विद्यमान है और इसकी अपनी कोई गति नहीं है।^१ शुक्र छः प्रकार के रसों का परिणाम है। परन्तु गर्भ की उत्पत्ति सामान्यतः पिता के 'शुक्र' एवं माता के शोणित के संयोग से ही नहीं हो सकती। ऐसा संयोग गर्भ की उत्पत्ति केवल तभी कर सकता है जबकि वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी तथा मनस् (मन सम्पूर्ण प्रत्यक्षों और विचारों में युक्त इन्द्रिय) से निर्मित अपने सूक्ष्म शरीर से युक्त आत्मा कर्मों द्वारा उससे सम्बद्ध होता है। यद्यपि आत्मा के सूक्ष्म-शरीर के निर्माता चार तत्त्वों को सर्गों का सामान्य हेतु बताया गया है फिर भी वे बच्चे के मुख्य-मुख्य शारीरिक आकार-प्रकारों में निर्माण में योगदान नहीं करते हैं।^२ जो तत्त्व सामान्य आकार-प्रकार में योगदान करते हैं, वे हैं (१) मातृ अंश-शोणित, (२) पितृ अंश-शुक्र, (३) प्रत्येक व्यक्ति के कर्म; माता द्वारा पचाए गए अन्न-रस के योगदान को पृथक् रूप से गिनने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि इसका निर्णय व्यक्ति के कर्मानुसार ही होता है। मानसिक लक्षण व्यक्ति के पूर्वजन्म की मानसिक स्थिति के द्वारा निर्धारित किए जाते हैं। इस प्रकार, यदि जीवन की पूर्व अवस्था देवता की थी, तो बच्चे का मन शुद्ध एवं उत्साहपूर्ण होगा, जबकि यदि यह पशु की हो तो मन अशुद्ध एवं जड़ होगा।^३ जब कोई आदमी मरता है तो उसका आत्मा

^१ वाटवग्नि भूपव्युत्पादवत् तत्पङ्क्त्यो रसेभ्यः प्रभावश्चतस्य । चरक ४-२४ ।
आकाशं तु यद्यपि शुक्रे पाञ्चभौतिकेऽस्ति तथापि न पुरुषशरीरान्निर्गत्य गर्भाशयं गच्छति, किंतु भूतचतुष्टयमेव क्रियावद्वाति, आकाशं तु व्यापक्तमेव तत्रागतेन शुक्रेण संबद्धं भवति, चक्रपाणि कृते 'आर्तक' आग्नेय है। फिर भी उसका कथन है कि अन्यभूतों (उल्हण के अनुसार पृथिवी, वायु और आकाश) के अणु उनसे पृथक् रूप में संबद्ध होते हैं (सौम्यं शुक्रमार्तवमानेयमितरेषामप्यत्र भूतानां सानिध्यमस्त्य-गुणा विशेषेण परस्पररोपकारात् परानुग्रहात् परस्परानुप्रवेशाच्च-सुश्रुत ३. ३. १) और गर्भोत्पत्ति के लिए आपस में एक-दूसरे से सहयोग करते हैं।

^२ यानि त्वात्मनि सूक्ष्माणि भूतानि आतिवाहिकरूपाणि तानि सर्वसाधारणत्वेन अविशेषसादृश्यकारणानीति नेह बौद्धव्यानि । चक्रपाणिकृत 'आयुर्वेद दीपिका' ४. २. २३-२७ ।

^३ तेषां विशेषाद् बलवन्ति यानि भवन्ति मातापितृकर्मजानि तानि व्यवस्येत् सदृशत्वलिङ्गम् सत्त्वं यथानूकमपि व्यवस्येत् ॥ चरक ४. २. २७ ।

अनूकं प्राक्तनाव्यवहिता देहजातिस्तेन यथानूकम् इति यो देवशरीरादव्यवधानेनागत्य भवति स देवसत्वो भावति, इत्यादि, चक्रपाणि ४. २. २३-२७ ।

वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी इन चार भूतों ने निम्न अपने सूक्ष्म शरीर के माय तथा 'मनस्' की सूक्ष्मावस्था में अपने कर्मों के कारण घट्टप रूप में एक विनिष्ट गर्भ में प्रवेश करता है और तत्पश्चात् जब माता-पिता के संयुक्त योगित एवं शुद्ध से सम्बद्ध हो जाता है तो गर्भवृद्धि प्रारम्भ होती है।^१ तबानि शुक्र और शोणित शरीरोत्पत्ति के कारणरूप में केवल तभी कार्य कर सकते हैं, जब वे सियमाण प्राणी की पूर्व देह से स्वानान्तरित सूक्ष्म शरीर से सम्बन्ध स्थापित कर लेते हैं।^२ मुश्रुत (३. १. १६) का कहना है कि उस समय अत्यन्त सूक्ष्म साधारत चेतनानात् निदानां की अभिव्यक्ति होती है। (अभिव्यज्यते) जब शोणित और शुक्र का योग होता है (परमसूक्ष्माद-चेतनावन्तः साध्वता लोहितरेतसः संनिपातेष्वभिव्यज्यन्ते)। परन्तु बाद में (३. ३. ४) इस कथन को इस प्रकार से संशोधित कर दिया गया है कि यह चरक के वर्णन के अनुकूल हो गया, क्योंकि वहाँ यह कहा गया है कि आत्मा सूक्ष्म-भूतात्मा के साथ-साथ ही संयुक्त शुक्र और शोणित के सम्पर्क में आता है। एक अन्य स्थल में कुछ निम्न वर्णन पाया जाता है (मुश्रुत ३. ४. ३)। उसमें यह कहा गया है कि वर्धमान गर्भ के उपकरण अग्नि, सोम, सत्व, रजस्, तमस्, पंचेन्द्रियाँ और भूतात्मा हैं—ये सब गर्भ के जीवन में योगदान करते हैं और इनको 'प्राण' भी कहा गया है।^३ इसकी व्याख्या करते हुए, उल्हण का कथन है कि यहाँ पर वर्णित 'अग्नि' ऊष्मा शक्ति है, जिसका पाँच प्रकार के पाँच कार्य में नामतः भ्राजक, (चर्म को कान्ति युक्त करना) आलोचक (देखने की सामर्थ्य)। रक्त को रंजित करने, बौद्धिक व्यापार, और विभिन्न धारक तत्वों (धातुओं) यथा रस, रुधिर इत्यादि की रचना और कार्य से सम्बद्ध ऊष्मा व्यापार, में अपने को प्रकट करता है, सोम सारे जलीय तत्वों यथा श्लेष्मा, रस, शुक्र इत्यादि की और रसनेन्द्रिय की मूल शक्ति है, वायु, प्राण, अपान, समान, उदान और

^१ भूतैश्चतुर्भिः सहितः सुसूक्ष्मै

मंनोजवोदेहमुपैति देहात्

कर्मात्मकत्वान्न तु तस्य दृश्यं

दिव्यं विना दर्शनमस्ति रूपम् । —चरक ४. २. ३ ।

^२ यद्यपि शुक्ररजसी कारणे, तथापि यदैवातिवाहिकं सूक्ष्मभूतरूपशरीरं प्राप्नुतः, तदैव ते शरीर जनयतः, नान्यदा । चक्रपाणि ४. २. ३६ ।

^३ भूतात्मा अर्थात् सूक्ष्म शरीर को उसके अधिष्ठाता आत्मा सहित सुश्रुत द्वारा कर्म पुरुष की संज्ञा दी गई है। चिकित्सा सम्बन्धी विवेचन इसी कर्म-पुरुष और उसके शरीर का है (स कर्मपुरुषः चिकित्साधिकृतः—सुश्रुत ३. १. १६)। पुनः सुश्रुत (१. १. २१) में कहा है 'पंचमहाभूतशरीरिसमवायः पुरुष इत्युच्यते, तस्मिन् क्रिया सोऽधिष्ठानम् । (इस विज्ञान में 'पुरुष' शब्द का प्रयोग पंचमहाभूतों और शरीरिन् के समवाय के लिए हुआ है, और यही चिकित्सा सम्बन्धी विवेचन का उद्देश्य है।)

ध्यान इन पंचविध जीवन कार्यों को क्रियान्वित करने वाले तत्व का प्रतिनिधित्व करता है। डल्हण आगे कहते हैं कि सत्व, रजस् और तमस् मनस् से सम्बन्धित हैं, जो उनके समुदित विकास का परिणाम है। पांच इन्द्रियाँ अपने बोधकारक क्रियाओं के कारण जीवन का हेतु हैं। प्रथम स्थल में जैसा प्रदर्शित किया गया प्रतीत होता था कि जीवन शुक्र और शोणित के संयोग के परिणामस्वरूप प्रकट हुआ, दूसरे स्थल में शुक्र-शोणित को जीवन-रूप में विकसित करने के लिए आवश्यक आत्मा के भूतात्मा के साथ सम्बन्ध पर विचार किया गया है। तीसरे स्थल में, इनके अतिरिक्त, पांच इन्द्रियों, सत्व, रजस् और तमस् को समाविष्ट किया गया है, और शुक्र-शोणित का स्थान अग्नि की तीन मूल-शक्तियों एवं वायु ने ले लिया है। ये तीनों शक्तियाँ न्यूनाधिक काल्पनिक प्रकार की हैं जिन्होंने कई क्रियाओं और शरीर के उपादान कारणों को आत्मसात् कर लिया है। तीन उत्तरोत्तर अध्यायों में इन तीन दृष्टिकोणों का कारण सिवाय इस कल्पना के संतोषप्रद रूप से समझाया नहीं जा सकता कि सुश्रुत के ग्रन्थ की तीन विभिन्न कालों में तीन विभिन्न आवृत्तियाँ हुई हैं; वाग्भट प्रथम का कथन है कि ज्योंही शुक्र और शोणित का योग होता है, राग आदि क्लेशों से विकृत मन से प्रेरित होकर 'जीव' इसके सम्पर्क में आता है।'

चिकित्सा ग्रन्थों में वर्णित है सूक्ष्म शरीर के सिद्धान्त की सांख्य मत से उपयुक्त ढंग से तुलना की जा सकती है। चरक संहिता ६. २. ३६ की व्याख्या करते हुए स्वयं चक्रपाणि का कथन है कि यह सूक्ष्म शरीर (आतिवाहिक शरीर) का सिद्धान्त 'आगम' में वर्णित है, और 'आगम' का अर्थ 'सांख्य आगम' समझना चाहिए (तेन आगमादेव सांख्यदर्शनरूपादातिवाहिक शरीरात्)। सांख्यकारिका ३६ में सूक्ष्म-देह और माता-पिता से प्राप्त देह का वर्णन है। सूक्ष्म का अस्तित्व तबतक रहता है, जबतक कि मोक्ष प्राप्त नहीं हो जाता और प्रत्येक जन्म के समय यह नवदेह धारण करता है और प्रत्येक मृत्यु के समय उसे त्याग देता है। यह महत्, अहंकार, एकादश

१ गते पुराणे रजसि नवेऽवस्थिते शुद्धे गर्भस्याशये मार्गे च बीजात्मना शुक्लमविकृत-मविकृतेन वायुना प्रेरितमन्यैश्च महाभूतैरनुगतमार्तवेनाभिमूर्च्छितमन्वक्षमेव रागादि-क्लेशवशानुवर्तिना स्वकर्मचोदितेन मनोजवेन जीवेनाभिसंसृष्टं गर्भाशयमुपयाति—अष्टांग-संग्रह २. २। इसकी व्याख्या करते हुए इन्दु का कथन है 'बीजात्मना गर्भकारण महाभूतस्वभावेन—सूक्ष्मस्वरूपः मनस्सहचारिभिस्तन्मात्राख्यैर्महाभूतैरनु-गतं स्त्रीक्षेत्रप्राप्त्या कर्मवशादातवेन मिथ्रीभूतमन्वक्षं मिथ्रीभावहीनकालमेव—मनोजवेन जीवेनाभिसंसृष्टं प्राप्तसंयोगं गर्भाशयं शुक्लमुपयाति। 'जीव' के प्रयोग की प्रकृति के बारे में उसकी आगे की व्याख्या यह प्रदर्शित करती है कि अविद्या आदि तथा अन्य क्लेशों के विवरण के लिए उसने पातंजल 'योगसूत्र' का आश्रय लिया।

इन्द्रिय और पंच गन्मात्राओं द्वारा निर्मित है। गुण, दोष और अन्य बौद्धिक विकारों एवं उपनद्वियों को धारण करने वाली बुद्धि के माध्यम से अपने संसर्ग के कारण यह स्वयं उनसे उगी प्रकार सम्बद्ध हो जाता है, जैसा कि एक कल्पना मयूर गन्ध गाने चम्पक पुष्प के संसर्ग के द्वारा गन्ध ग्रहण कर लेता है, और उदाहरण के तबतक पुनर्जन्मों की शृंखला का नाश करना पड़ता है जब तक कि बुद्धि विवेक प्राप्ति द्वारा उससे पूर्णक नहीं हो जाती। सूक्ष्म शरीर को स्वीकार करने की आवश्यकता इस मध्य में निहित मानी जाती है कि प्रहकार और इन्द्रियों से युक्त बुद्धि का शरीर स्त्री अभिव्यक्ति के अभाव में अस्तित्व नहीं रह सकता। अतः एक मृत्यु के दूसरे जन्म के मध्य के अन्तराल में बुद्धि इत्यादि को एक धारक शरीर की आवश्यकता होती है, और वह आधार सूक्ष्म-शरीर है।^१ सांख्य ध्वनन भाष्य ५. १०३ में कहा गया है कि यह सूक्ष्म-शरीर तो शकु आकार की एक वस्तु है जो अंगुष्ठ से अधिक बड़ी नहीं है, फिर भी यह सारे शरीर में ठीक वैसे ही व्याप्त है जैसा कि एक छोटी ज्वाला अपनी किरणों के द्वारा सारे कमरे में व्याप्त होती है।^२ इस सांख्य मत का पंडन करने हुए व्यासभाष्य का कथन है कि इसके अनुसार किसी घट अथवा प्रासाद स्थित दीपक की किरणों के समान ही, चित्त अपने धारक शरीर की विशालता मयत्रा नपुना के अनुसार संकुचित अथवा विस्तृत होता है।^३ व्यास द्वारा प्रतिपादित योग दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए वाचस्पति का कथन है कि सांख्य मत में चित्त ऐसा है कि चित्त संकोच और विस्तार मात्र से ही किसी शरीर का मृत्यु समय पर त्याग नहीं कर सकता और सूक्ष्म (अति-वाहिक) शरीर के माध्यमिक सम्पर्क के बिना अन्य शरीर को धारण नहीं कर सकता। परन्तु, यदि चित्त स्वयं एक देह का त्याग और अन्य का धारण नहीं कर सकता, तो कैसे यह अपने-आपको मृत्यु के समय सूक्ष्म-शरीर से सम्बद्ध कर सकता है? यदि यह कार्य किसी अन्य देह के माध्यम से किया जाना है और वह कार्य फिर किसी अन्य के द्वारा तो हम अनवस्था दोष प्रसंग को प्राप्त हो जाएंगे। यदि यह कहा जाय कि चित्त ऐसे सूक्ष्म शरीर से अनादि काल से सम्बद्ध है, तो इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि ऐसे सूक्ष्म शरीर का किसी ने भी प्रत्यक्ष नहीं किया है (न खल्वेतद् अध्यक्षगोचरम्) और न अनुमान के माध्यम से ही इसे अपरिहार्य रूप से आवश्यक माना जा सकता है, क्योंकि योग का दृष्टिकोण इस अवस्था की व्याख्या ऐसी किसी भी प्रकार के शरीर की कल्पना के बिना ही कर सकता है। चित्त सर्व-

^१ सांख्य तत्व कौमुदी ३६, ४०, ४१।

^२ यथा दीपस्य सर्वगृहव्याप्तित्वेऽपि कलिकाकारत्वम्—तथैव लिङ्गदेहस्य देहव्याप्तित्वे-
ऽप्यंगुष्ठप्रमाणत्वम्। सांख्य प्रवचन भाष्य ५. १०३।

^३ घटप्रासादप्रदीपकल्पं संकोचविकाशि चित्तम्, शरीरपरिमाणाकारमात्रमित्यपरे प्रति-
पत्ताः—पातंजल योगसूत्र ४. १० पर व्यास भाष्य।

व्यापि है और प्रत्येक आत्मा एक पृथक् चित्त से सम्बद्ध है। प्रत्येक चित्त अपने आपको एक विशिष्ट शरीर से इस तथ्य के कारण सम्बद्ध करता है कि इसकी वृत्तियाँ उस शरीर में देखी जाती हैं। इस प्रकार आत्मा के सर्वव्यापी चित्त की वृत्तियाँ अत्रिमाण शरीर में लुप्त होने लगती हैं और नवजात शरीर में क्रियमाण हो जाती हैं। अतः सूक्ष्म शरीर को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं है (आतिवाहिकं तस्य न मृष्यामहे)।^१

वैशेषिक ने भी सूक्ष्म शरीर के अस्तित्व को मानने से इन्कार किया है और गर्भ-वृद्धि में इसका कोई स्थान निर्धारित नहीं किया है। न्याय कन्दली^२ में श्रीधर ने गर्भ विकास का इस प्रकार वर्णन किया है : पिता के शुक्र और माता के शोणित के योग के पश्चात् शुक्र शोणित के विधायक अणुओं के कारण गर्भाशय की गर्मी से एक ऐसा परिवर्तन होता है कि उनके पुराने वर्ण, आकार आदि नष्ट हो जाते हैं और नए सट्श गुण उत्पन्न हो जाते हैं, और इस प्रकार द्व्यणुओं और त्रसरेणुओं के क्रमिक निर्माण के द्वारा भ्रूण का विकास होता है, और, जब ऐसे शरीर का निर्माण हो जाता है तो उसमें 'अन्तःकरण' का प्रवेश होता है, जोकि शुक्र-शोणित अवस्था में प्रवेश नहीं कर सकता था क्योंकि मन को शरीर रूपी आश्रय की आवश्यकता होती है (न तु शुक्रशोणितावस्थायां शरीराश्रयत्वान्मनसः)। माता के अन्न-रस की अल्प मात्रा उसका पोषण करती है। तत्पश्चात् अष्टष्ट (अष्टश शक्ति) के द्वारा गर्भ का गर्भस्थ ऊष्मा के कारण अणु रूपों में विघटन होता है और अन्न-रस के अणुओं के साथ-साथ नवीन गुणों से युक्त अणु नव शरीर के निर्माण के लिए आपस में पिण्ड रूप धारण कर लेते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार सूक्ष्म शरीर और चित्त का गर्भ के निर्माण एवं विकास से कोई प्रयोजन नहीं। गर्भ के निर्माण की प्रक्रिया में होने वाले सारे विघटन और पुनः संयोगों के लिए ऊष्मा ही मुख्य कारण के रूप में उत्तरदायी है।

^१ वाचस्पति कृत 'तत्त्ववैशारदी' ४. १०। महाभारत ३. २६६.१७ में उल्लेख है; 'अणुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्षं यमो बलात्।' वाचस्पति का कथन है कि 'पुरुष' कोई भौतिक वस्तु नहीं है, अतः इसको शरीर से बाहर नहीं खींचा जा सकता। अतः इसकी व्याख्या 'अत्रिमाण' शरीर में चित्त की वृत्तियों के अभाव के द्योतक औप-चारिक अर्थ में करनी चाहिए (न चास्य निष्कर्षः संभवति, इत्यौपचारिको व्याख्ये-यस्तथा च चित्तेऽचित्तस्य च तत्र तत्र वृत्त्यभाव एक निष्कर्षार्थः)।

सांख्य प्रवचन भाष्य ५. १०३ का कथन है कि सत्यवान के शरीर से यम द्वारा निकाले गए जिस अणुष्ठमात्र पुरुष का उल्लेख महाभारत ३. २६६.१७ में किया गया है, वह निगदेह के प्रमाण का ही है।

^२ 'न्याय कन्दली' विजयानगरम् संस्कृत सीरिज १८६५ पृ० ३३।

ऐसा प्रतीत होता है कि न्याय ने इसे महत्वपूर्ण प्रश्न नहीं माना है और यह भी सूक्ष्म शरीर के अस्तित्व को नहीं मानता है। न्याय दर्शन के अनुसार आत्मा सर्व-व्यापी है। ऊपर दिए गए महाभूतों याने उद्धारण में नमः अंगुष्ठ मात्र पुरुष को बाहर निकाल लेता है, न्याय दर्शन के अनुसार जमकी व्याख्या करनी होगी।^१ पुनर्जन्म में केवल सर्वव्यापी आत्मा ही शरीर विशेष में सम्बद्ध होता है (य एष देहान्तरसंगमोज्ञः, तमेव तज्जाः परलोकमाहः)।^२

चन्द्रकीर्ति हमें शालिस्तम्भ सूत्र से बौद्ध दृष्टिकोण का विवरण देते हैं।^३ गर्भ छः धातुओं के समवाय से उत्पन्न होता है (पण्णां धातूनां समवायात्)। शरीर को संश्लिष्ट करने वाला धातु पृथ्वी (पाशिव-धातु) कहलाता है, शरीर के अन्न और पान को पचाने वाला धातु अग्नि (तेजो धातु) कहलाता है, दवाय-निःश्वास उत्पन्न करने वाला धातु वायु कहलाता है, पारोरिक छिद्रों (मंतः सौपियन्) को उत्पन्न करने वाला धातु आकाश (आकाश-धातु) कहलाता है, जिससे ज्ञान उत्पन्न होता है वह धातु 'विज्ञान-धातु' कहलाता है। इन सबके ही समवाय से शरीर की उत्पत्ति होती है (सर्वेषां समवायात् कायस्योत्पत्तिर्भवति)। कई अन्य विभिन्न कारणों के साथ संसर्ग से 'विज्ञान' का बीज 'नाम' और 'रूप' का अंकुर उत्पन्न करता है। इस प्रकार गर्भ स्वतः उत्पन्न होता है, अन्य से नहीं, और न स्वतः और अन्य दोनों से, न परमात्मा के द्वारा, न काल द्वारा, न प्रकृति द्वारा, न एक कारण द्वारा, और न बिना कारण द्वारा, अपितु उपयुक्त ऋतु में माता और पिता के अंशों के संयोग से उत्पन्न होता है।^४ माता और पिता के अंशों का योग हमें पांच धातुएँ प्रदान करता है, जब ये पांचों छूटे धातु विज्ञान से युक्त हो जाते हैं तो वे एकसाथ क्रियाशील हो जाते हैं।

गर्भ के षड्धातुओं के संयुक्त प्रभाव का परिणाम होने के मत से हमें चरक ४. ३ के एक मिलते-जुलते कथन का स्मरण हो जाता है। चरक ने उसमें गर्भ के निर्माण एवं विकास के कारण के विषय पर विभिन्न ऋषियों के बीच हुए संवादों का सारांश दिया है : जहाँ प्रभावकारी शुक्र से युक्त मनुष्य और विकार रहित अंग, गर्भाशय एवं शोणित से युक्त स्त्री का समागम होता है, वहाँ यदि शुक्र और शोणित के योग के समय मन के माध्यम द्वारा आत्मा इसके सम्पर्क में आवे, तो गर्भ विकास करने लगता

^१ तस्मान्न हृत्पुण्डरीके यावदवस्थानमात्मनः अतएव अंगुष्ठ मात्रं पुरुषं निश्चक्रे वलादयम इति व्यासवचनमेवम्परमवगन्तव्यम् ।

(जयन्त न्याय मंजरी, पृ० ४६६) ।

^२ वही, पृ० ४७३ ।

^३ 'माध्यमिक बृत्ति' (Bibliotheca Buddhica) पृ० ५६०-६१ ।

^४ वही, पृ० ५६७ ।

है ।^१ जब इसकी उचित पोषण द्वारा देखभाल की जाती है, तब उचित समय पर वच्चा उत्पन्न होता है, और उपर्युक्त समस्त भूतों के समुचित भावों के कारण सारा विकास होता है (समुदयादेपां भावानाम्) । गर्भ माता-पिता के तत्वों आत्मा, माता-पिता के शरीर की आरोग्य सम्बन्धी उचित देखभाल (सात्म्य) और अन्नरस से उत्पन्न होता है तथा इनके साथ-साथ सत्व अथवा मनस् प्रयोजक रूप में विद्यमान रहता है जो शरीर त्याग देने के पश्चात् आत्मा के लिए पूर्व देह के संयोजक का कार्य करने के लिए मध्यस्थित वाहन का कार्य करता है (श्रोपपादिक) ।^२ भारद्वाज का कथन है कि इनमें से कोई भी कारण सही नहीं माना जा सकता, क्योंकि माता-पिता के समागम के उपरान्त भी वे प्रायः निःसन्तान रहते हैं, आत्मा-आत्मा को उत्पन्न नहीं कर सकता, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो क्या यह उत्पन्न होने अथवा उत्पन्न न होने के पश्चात् अपने-आपको उत्पन्न कर सकता ? दोनों ही अवस्थाओं में उसके लिए अपने-आपको उत्पन्न करना असंभव है । और भी, यदि आत्मा में स्वयं को उत्पन्न करने की धमता होती तो वह अवाञ्छित स्थानों में और दोषयुक्त शक्तियों के साथ जन्म लेने का व्यान ही नहीं करता, जैसा कि कभी-कभी होता है । पुनश्च उचित आरोग्य सम्बन्धी आदतें भी कारण नहीं मानी जा सकती, क्योंकि कई ऐसे व्यक्ति विद्यमान हैं जिनकी ऐसी आदतें हैं परन्तु वे निःसन्तान हैं, और कई ऐसे हैं जिनकी ऐसी आदतें नहीं हैं परन्तु वे सन्तानयुक्त हैं । यदि यह भोजन के रस के कारण होता तो सारे लोगों की सन्तानें होतीं । फिर यह भी सत्य नहीं कि एक देह से निकलने वाला सत्व स्वयं को अन्य से संबद्ध कर लेता है, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो हम सब अपने पूर्वजन्म की घटनाएं याद रखते । अतः उपर्युक्त कारणों में किसी को सही नहीं माना जा सकता । इसके उत्तर में आत्रेय का कथन है कि उपर्युक्त सारे तत्वों के समुचित प्रभावों से ही वच्चे की उत्पत्ति होती है, न कि उनमें से किसी एक द्वारा पृथक् रूप से ।^३ इसी विचार की ४. ३. २० में एक बार फिर पुनरावृत्ति की गई है जिसमें यह कहा गया है कि जैसे चिकित्सागृह (कूटागारं वर्तुलाकारं गृहं जैन्ताकस्वेदप्रतिपादितम्-चक्रपाणि) अनेक प्रकार की वस्तुओं से बना होता है, अथवा जैसे एक रथ अपने विभिन्न भागों के संग्रह से बना होता है, वैसे ही गर्भ उन विभिन्न इकाइयों के संयोग से बनता है जो

^१ वैशेषिक दर्शन के अनुसार भी सर्वव्यापी आत्मा मन के माध्यम से ही गर्भ के संपर्क में आता है, परन्तु अन्तर यह है कि इसके अनुसार मन गर्भ के विकास का हेतुभूत प्रयोजक कारण है, जबकि उसमें मन गर्भ के पास तब जाता है जब गर्भ शारीरिक ऊष्मा के द्वारा पहले से ही शरीर में विकसित हो जाता है ।

^२ चरक संहिता ४. ३. ३ ।

^३ नेति भगवानात्रेयः सर्वेभ्य एभ्यो भावेभ्यः समुदितेभ्यो गर्भोऽभिनिवर्तते ।

गर्भ के निर्माण और उसके विकास का कारण होती है (नानाविधानां गर्भकाराणां भावनां समुद्रमादभिभिर्जन्ते) ।^१ एक व्यक्तिगत सम्पूर्ण की उत्पत्ति तो प्राप्त कराने वाले कारणों के ऐसे समुद्रित भाव का विचार करने वाले लोग एक विशिष्ट बीज का कारण किए हुए प्रतीत होता है ।

आश्विन के उपसृक्त कथन का विरोध करते हुए, मान्दानव पृथ्वी है कि यदि गर्भ देनेकी समुद्रित कारकों का परिणाम है, तो यह निर्दिष्टन कम बरा है जिसमें वे विभिन्न भावों को उत्पन्न करने के लिए एक दूसरे से परस्पर सहयोग करने हैं (कथनवं मंधायते) और फिर इसका क्या कारण है कि स्त्री में उत्पन्न मन्वान मानव सम्मान ही होती है किन्ती भयन पशु की नहीं ? फिर, यदि मनुष्य को मनुष्य उत्पन्न होना है, तो जड़ पुरुष का पुत्र जड़, अन्धे का पुत्र अन्ध और पागल का पुत्र पागल क्यों नहीं होता ? इसके अतिरिक्त यदि यह तर्क दिया जान कि आत्मा योन द्वारा वर्णों का, श्रोत्र द्वारा ध्वनिों का, नासिका (घ्राण) द्वारा गंध का, रसना द्वारा विभिन्न रसों का प्रत्यक्षीकरण करता है और त्वचा द्वारा विभिन्न स्पर्शजन्य संवेदनाओं का अनुभव करता है, और इसी कारण से वच्चा पिता के गुणों को जन्म से ही नहीं ग्रहण करता है, तब यह स्वीकार करना पड़ेगा कि आत्मा को ज्ञान केवल तभी हो सकता है जब इन्द्रियों विद्यमान हों और तब उसको यह ज्ञान नहीं होगा जब इन्द्रियां नहीं हों; ऐसी दशा में आत्मा अविकारी न होकर सविकारी हो जायगा (यत्र नैतदुभयं संभवति ज्ञत्वम-ज्ञत्वं च सविकारश्चात्मा) ।^२ यदि आत्मा को विषयों का बोध इन्द्रिय व्यापारों, प्रत्यक्षीकरण इत्यादि, के द्वारा होता है, तो जब यह इन्द्रियहीन होता है तो कुछ भी नहीं जान सकता, और जब यह अचेतन होता है उस समय यह शारीरिक चेट्टाओं का अथवा अन्य अपने व्यापारों में से किसी का भी कारण नहीं हो सकता, और परिणामतः इसे 'आत्मा' नहीं कहा जा सकता । अतः यह कहना केवल मूर्खता है कि आत्मा अपनी इन्द्रियों द्वारा वर्णों इत्यादि का प्रत्यक्षीकरण करता है ।

इसके उत्तर में आश्विन का कथन है कि जरावुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज ये चार प्रकार के प्राणी होते हैं । प्रत्येक वर्ग में नानाविध रूपों के असंख्य प्राणी विद्यमान हैं । गर्भकारी भाव (गर्भकराभावाः) जिन रूपों को ग्रहण करते हैं वे रूप उस शरीर के रूप पर निर्भर करते हैं जहाँ वे एकत्र होते हैं । जिस प्रकार सोना, चाँदी, ताम्बा, सीसा इत्यादि जिस पात्र में डाले जाते हैं उसी का आकार ग्रहण कर लेते हैं, ठीक उसी प्रकार जब गर्भकारी भाव एक शरीर विशेष में एकत्र होते हैं तो गर्भ उस आकार विशेष को ग्रहण कर लेता है परन्तु कोई आदमी अपने पिता के दोष

^१ वही, ४. ३. २० ।

^२ चरक संहिता, ४. ३. २१ ।

अथवा रोग से तब तक दूषित नहीं होता, जब तक कि यह दोष अथवा रोग इतना बुरा अथवा संक्रामक न हो कि उसके शुक्र को प्रभावित कर दे।^१ हमारे प्रत्येक अंग और अवयव का अंकुर पिता के शुक्र में है, और जब पिता के रोग अथवा दोष की जड़ इतनी गहरी हों कि बीज किसी के अवयव विशेष के अंकुर भाग को प्रभावित (उपताप) कर दे तब उस शुक्र से उत्पन्न सन्तान उस अंग से विकलांग उत्पन्न होती है; परन्तु यदि उसके पिता का दोष अथवा रोग इतना साधारण है कि उसका शुक्र अप्रभावित रहता है, तब रोग अथवा दोष पुत्र द्वारा जन्मना ग्रहण नहीं किया जा सकता। सन्तान इन्द्रियों के लिए माता-पिता का ऋणी नहीं है, केवल वह स्वयं ही अपनी इन्द्रियों के अच्छी या बुरी होने का उत्तरदायी है, क्योंकि वे उसके अपने आत्मा से उत्पन्न होती हैं (आत्मजानीन्द्रियाणि)। इन्द्रियों की विद्यमानता अथवा अविद्यमानता उसके अपने प्रारब्ध अथवा कर्मफल (दैव) के कारण है। इस कारण से ऐसा कोई निश्चित नियम नहीं है कि जड़ अथवा सदोष इन्द्रियों वाले पुरुष की सन्तान आवश्यक रूपेण जड़ अथवा अन्य प्रकार से सदोष ही उत्पन्न होवे।^२ आत्मा केवल तभी तक चेतन है जब तक इन्द्रियां विद्यमान हैं। आत्मा कभी भी तत्त्व अथवा मन इन्द्रियों से हीन नहीं रहता, और इसके माध्यम से आत्मा में सदा एक प्रकार की चेतना रहती है।^३ कर्त्ता के रूप में आत्मा व्यावहारिक कार्य में प्रतिफलित होने वाले बाह्य जगत् के ज्ञान को इन्द्रियों के बिना ग्रहण नहीं कर सकता; तब कई सहायक उपकरणों की अपेक्षा रखने वाली कोई भी व्यावहारिक क्रिया तब तक नहीं की जा सकती जब तक ये उपकरण विद्यमान न हों; घड़ा बनाना जानने वाला कुम्हार उस समय तक घड़ा बनाने में सफल नहीं हो सकता जब तक कि उसके पास वे अवयव नहीं हों जिनसे घड़ा बनाया जाय।^४ जब इन्द्रियां निष्क्रिय होती हैं उस समय हमारे स्वप्नज्ञान

^१ वही, ४. ३. २२-२३।

^२ चरक संहिता, ४. ३. २५।

^३ वही, ४. ३. २६। न ह्यसत्त्वः कदाचिदात्मा सत्त्वविशेषाच्चोपलभ्यते ज्ञानविशेषः।

इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि बाह्य जगत् का हमारा ज्ञान इन्द्रियों के मन के साहचर्य में कार्य करने के कारण होता है। यदि वे इन्द्रियां विद्यमान न हों तो हमें बाह्य जगत् का कुछ भी ज्ञान न हो, परन्तु मन की आन्तरिक इन्द्रिय सदा आत्मा के सम्पर्क में रहती है, इसलिए जो ज्ञान 'मन' इन्द्रिय के कारण होता है वह नदा आत्मा में उपस्थित रहता है। (यत्तुकेवलमनो ज्ञानमात्मज्ञानं, तद् भवत्येव सर्वदा)। ऐसा प्रतीत होता है कि सत्त्व और मन दोनों का प्रयोग 'मन' इन्द्रिय के चोक्तक शब्द में किया गया है।

^४ चरक संहिता, ४. ३. २७ के शब्द 'कार्यज्ञानम्' की चक्रपाणि ने ऐसे व्याख्या की है, कार्यप्रवृत्तिजनकवात्प्रविषयज्ञानम्। जब आत्मा के पास मन इन्द्रिय के साहचर्य में

द्वारा यह तथ्य अच्छी तरह प्रदर्शित होता है कि इन्द्रियों के क्रियाशील नहीं होने पर भी आत्मा में चेतना होती है।^१ प्राप्तेय का धाम कहना है कि जब इन्द्रियों का पूर्ण रूप से निग्रह हो जाता है और मन भी निगृहीत तथा आत्मा में केन्द्रित हो जाता है, तब कोई भी मनुष्य इन्द्रिय ध्यापार के बिना ही सब वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त कर सकता है।^२ इस प्रकार आत्मा स्वयं ही ज्ञाता और कर्ता है।

चक्रपाणि की व्याख्या के अनुसार, चरक का दृष्टिकोण कुछ-कुछ नवीन-सा प्रतीत होता है। क्योंकि आत्मा न तो सांख्य-योग के पुरुष के समान शुद्ध 'चित्' ही है और न वेदान्त के समान सत्, चित् और आनन्द का एकत्व ही है। यहाँ आत्मा मन के साथ अपने निरन्तर साहचर्य के कारण ज्ञाता है। हाँ, इस दृष्टि से हम न्याय-वैशेषिक दृष्टिकोण के अधिक निकट हैं। परन्तु न्याय-वैशेषिक दृष्टिकोण में आत्मा सदा मन के सम्पर्क में नहीं रहता है और सदा चेतन नहीं है। उस दृष्टिकोण में मन अगुमय है। आत्मा के सदा निराकार चैतन्य रूप होने की दृष्टिकोण निस्सन्देह वेदान्तीय अथवा सांख्य-रंग लिए हुए है; परन्तु अन्य विवरण स्पष्टतः इस दृष्टिकोण को इन सम्प्रदायों की मान्य व्याख्याओं से पृथक् कर देते हैं। फिर भी यहाँ पर प्रतिपादित आत्मा का सिद्धान्त असंगत प्रतीत होता है और अधिक विस्तार से उसकी चर्चा बाद में की जाएगी।

सूक्ष्म शरीरों के अस्तित्व के विषय में हमने भारतीय दर्शन की विभिन्न शाखाओं के दृष्टिकोण चरक के दृष्टिकोण से साम्य अथवा वैपम्य दिखाने के उद्देश्य से पहले ही उद्धृत कर दिए हैं। इस खंड के समापन से पहले सूक्ष्म शरीरों के स्वरूप के बारे में वेदान्त दृष्टिकोण का उल्लेख करना आवश्यक है।

जैसा शंकर ने भाष्य किया है, वेदान्त के अनुसार सूक्ष्म शरीर पाँच भूतसूक्ष्मों से बना है जो पान, अपानादि पाँच वायुओं से भी युक्त होता है।^३ जो पुण्य कर्म करते हैं वे चन्द्रलोक में जाते हैं और जो पाप करते हैं वे यमलोक में कष्ट भोगते हैं और इस जगत् में पुनर्जन्म प्राप्त करते हैं।^४ जो अपने पुण्य कर्मों के फलस्वरूप चन्द्र-

काम करने वाली कोई इन्द्रियाँ नहीं होतीं, तब उसके पास जो ज्ञान होता है वह निर्विषय होता; दूसरे शब्दों में, आत्मा का यह ज्ञान सदा निराकार होता है।

^१ वही, ४. ३. ३१।

^२ विनापीन्द्रियैः समाधिबलादेव यस्मात् सर्वज्ञो भवति, तस्माज्ज्ञस्वभाव एव निरिन्द्रियोऽप्यात्मा (चक्रपाणि कृत 'चरक तात्पर्य टीका, ४. ३. २८-२९)।

^३ ब्रह्मसूत्र ३. १. १-७ पर शंकर भाष्य।

^४ वही, ३. १. १३।

लोक में जाते हैं और तदनन्तर अपने पुण्यों का सम्पूर्ण संचय प्रायः क्षीण कर देते हैं और परिणामतः वे वहाँ अधिक देर स्थित नहीं रह सकते हैं, वे इस मृत्यु लोक की ओर अपनी यात्रा प्रारम्भ कर देते हैं। वे आकाश, वायु, धूम और मेघ में से होकर गुजरते हैं और तत्पश्चात् वर्षा के साथ पृथ्वी पर बरसाए जाते हैं और वनस्पतियों द्वारा आत्मसात् कर लिए जाते हैं और फिर उनको खाने वाले मनुष्यों के शरीर में पहुँचते हैं और पुनः उन पुरुषों की स्त्रियों के गर्भ में शुक्र रूप में छोड़े जाते हैं और फिर पुनर्जन्म को प्राप्त करते हैं। चन्द्रलोक में उपलब्ध भोगों के हेतु वहाँ उनका शरीर जलमय होता है (चन्द्रमण्डले यदम्भयं शरीरमुपभोगार्थमारब्धम्) और जब उनके पुण्य उपभोगों के द्वारा क्षीण हो जाते हैं और उस शरीर को अधिक समय धारण करने योग्य नहीं रहते हैं, तो वे आकाश के समान शरीर को प्राप्त करते हैं और इस प्रकार वायु से प्रेरित होकर धूम और मेघ के सम्पर्क में आते हैं। इस स्थिति में और जब वे वनस्पतियों के शरीर में विलीन हो जाते हैं, तब भी वे न तो सुख का और न दुःख का ही उपभोग करते हैं। जो अपने पाप कर्मों के दण्डस्वरूप वनस्पति शरीर को प्राप्त होते हैं और जो अपने पुनर्जन्म के पथ पर केवल पड़ावमात्र रूप से वनस्पति शरीर को प्राप्त करते हैं उनकी अवस्थाओं में अन्तर रखना आवश्यक है। प्रथम अवस्था में वनस्पति जीवन भोगयोनि का जीवन है जबकि दूसरी अवस्था में न दुःख है और न सुख। जब वनस्पति शरीरों को चबाया और चूर्ण किया जाता है तब भी पड़ाव रूप में उनके अन्दर रहने वाली आत्माओं को दुःख नहीं प्राप्त होता, क्योंकि वे इन वनस्पतियों से संश्लिष्ट मात्र ही हैं (चन्द्रमण्डलस्खलितातां ब्रीह्यादि संश्लेषमात्रं तद्भावः)।^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि केवल सांख्य और वेदान्त ही सूक्ष्म शरीर की सत्ता को स्वीकार करते हैं और इस प्रकार उनका चरक के मत से साम्य है। चरक का इस अर्थ में वेदान्त से अधिक मतैक्य है कि जहाँ सांख्य के अनुसार तन्मात्राओं से सूक्ष्म शरीर निर्मित है, वहाँ चरक और वेदान्त दोनों के मत में सूक्ष्म शरीर तत्त्व के स्थूल भूतों के सूक्ष्म कणों द्वारा निर्मित होता है। आत्मा गर्भ में प्रवेश के समय क्रमशः आकाश, वायु, तेज, ऊष्मा, जल और पृथ्वी (न कि किसी अन्य क्रम में) से एक अणु बराबर क्षण में संश्लिष्ट हो जाता है।^२

^१ ३. १. २५ और ३. १. २२-२७ पर शांकर भाष्य।

चरक संहिता ४. ४. ८। इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि कहते हैं कि इस बात का कोई विशेष कारण नहीं है कि स्थूल भूतों के ग्रहण करने का क्रम सूक्ष्म से स्थूल की ओर क्यों होना चाहिए? इस क्रम को आगम सिद्ध प्रमाण के अनुसार ही स्वीकार करना होगा—अयं च भूतग्रहणक्रम आगमसिद्ध एव नात्र युक्तिस्तथाविधा हृदयंगमास्ति।

गर्भ वृद्धि'

जब तत्व के विभिन्न महाभूत सूक्ष्म शरीर से संयुक्त होकर आत्मा से संश्लिष्ट होते हैं तो वे एक छोटे श्लेष्म-पिण्ड (खेट-भूत) से प्रतीत होते हैं जिसके सारे अंग

१ गर्भ उपनिषद् में गर्भवृद्धि का वर्णन है परन्तु इसका काल अज्ञात है इसकी महत्वपूर्ण आकर्षक बातें इस प्रकार संक्षेप में कही जा सकती हैं : शरीर के कठोर भाग पृथ्वी है, तरल भाग जल है, जो ऊष्ण है वह तेज है, जो संचरण करता है वह वायु है, जो शून्य रूप है वह आकाश है । आगे शरीर को मधुर, अम्ल, तवण, तिक्त कटु और कपाय इन षड्रसों पर आश्रित (पडाश्रय) और उसे रस, शोणित और मांस की सात धातुओं द्वारा निर्मित बताया गया है । षड्रसों से शोणित उत्पन्न होता है, शोणित से मांस बनता है, मांस से भेद उत्पन्न होता है, भेद से स्नायु, स्नायु से अस्थि, अस्थियों से मज्जा, मज्जा से शुक्र उत्पन्न होता है । शुक्र और शोणित के संयोग के पश्चात् की दूसरी रात्रि तक गर्भ गोल पिण्ड के आकार का हो जाता है जिसे 'कलल' की संज्ञा दी जाती है, आठवीं रात्रि को यह छोटे फफोले के आकार का हो जाता है जिसे 'बुदबुद' की संज्ञा दी जाती है, एक पक्ष के पश्चात् पिण्ड का आकार ग्रहण कर लेता है, दो मास में शिर प्रकट होता है, तीन मास में पैर, चार मास में उदर, एड़ी और कटि भाग प्रकट होते हैं, पांचवें मास में मेरुदंड प्रकट होता है, छठे मास में मुख, नाक, आँखें और कान विकसित होते हैं, सातवें मास में गर्भ जीव से संयुक्त होता है (जीवेन संयुक्तो भवति), आठवें मास में यह पूर्ण विकास को प्राप्त हो जाता है । शोणित से शुक्र का आधिक्य होनेपर पुरुष संतान उत्पन्न होती है, शुक्र से शोणित का आधिक्य होने पर स्त्री-सन्तान उत्पन्न होती है, जब दोनों समान होते हैं तो स्त्री-पुरुष दोनों के लक्षणों से युक्त संतान उत्पन्न होती है । जब किसी प्रकार से शुक्र में वायु का प्रवेश हो जाता है और दो भागों में विभक्त हो जाता है, तो यमल उत्पन्न होते हैं । यदि माता-पिता का मन व्याकुल (व्याकुलितमानसः) हो तो सन्तान या तो अंधी या पंगु या कुब्ज होगी । नवें मास में जब गर्भ अपने सर्वांगों में सुविकसित हो जाता है, तो यह अपने पूर्व जन्म को स्मरण करता है और अपने पुण्य और पाप कर्मों का ज्ञान प्राप्त करता है और अपने पूर्व जन्म के कर्मों के कारण यह पश्चाताप करता है कि यदि वह एक बार बाहर आ जाय तो वह सांख्य-योग के अनुशासन का पालन करेगा । परन्तु ज्योंही वच्चा उत्पन्न होता है त्योंही वह वैष्णव वायु के सम्पर्क में आता है और सारे पूर्व जन्मों और निश्चयों को भूल जाता है । देह को शरीर इसलिए कहा गया है कि कोष्ठाग्नि, दर्शनाग्नि और ज्ञानाग्नि ये तीन अग्नियाँ उसमें निवास करती हैं (श्रयन्ते) । कोष्ठाग्नि सब प्रकार के अन्न-पान को पचाती है, दर्शनाग्नि

इतने अस्पष्ट और अविकसित होते हैं कि उन्हें विद्यमान होते हुए भी अविद्यमान कहा जा सकता है। सुश्रुत का कथन है कि शरीर के दो मुख्य विधायक शुक्र और शोणित, क्रमशः चन्द्रमा के आवस्तत्व (सौम्य) और तेजस्तत्व (आग्नेय) से बने हैं; अन्य भूतों के भी अणु विशेष उनसे संयुक्त होते हैं, और यह सब शरीर के निर्माण के लिए आपस में एक दूसरे की सहायता एवं सहयोग करते हैं।^१ सुश्रुत आगे और कहते हैं कि पुरुष और स्त्री के संयोग के समय उत्पन्न गरमी (तेजः) वायु को कुपित करती है और वायु और तेजः के सम्पर्क से शुक्र स्खलित होता है।^२ परन्तु चरक का मत है कि शुक्र के स्खलन का कारण हर्ष है।^३ शुक्र शरीर से उत्पन्न नहीं होता परन्तु सारे शरीर के सब भागों में रहता है। यह केवल हर्ष ही है जो स्खलन का और शुक्र के गर्भाशय में प्रवेश का कारण है।^४ इस प्रकार उनका कथन है कि आत्मा के द्वारा हर्ष रूप में च्युत होकर (हर्षभूतेनात्मनोदीरितश्चाधिष्ठितश्च) शुक्र का विधायक या बीज, मनुष्य शरीर से बाहर आकर इसके गर्भाशय में उचित पथ द्वारा प्रवेश पाने के पश्चात्, गर्भाशय में आर्तव के साथ संयुक्त हो जाता है। सुश्रुत के अनुसार च्युत शुक्र स्त्री योनि में प्रविष्ट होता है (योनिमभिप्रपद्यते) और वहाँ आर्तव के संसर्ग में आता है।^५ उसी क्षण आत्मा अपने सूक्ष्म शरीर के साथ उससे संश्लिष्ट हो जाता है और

द्वारा रूप और वर्ण का प्रत्यक्षीकरण होता है, ज्ञानाग्नि द्वारा मनुष्य अच्छे और बुरे कर्म करता है। यह उपनिषद् खोपड़ी की अस्थियों की संख्या चार बताती है, मर्मों की संख्या १०७, सन्धियों की १८०, स्नायु १०६, शिराएं ७००, मज्जा स्थान ५०० और अस्थियाँ ३०० बताती है।

^१ सुश्रुत संहिता ३. ३. ३।

^२ वही ३. ३. ४ निर्णयसागरीय १६१५ का संस्करण। इस पर टीका करते हुए, डल्हण का कथन है: 'सुखलक्षणव्यायामजोष्मविलीनं विद्रुतमनिलाच्च्युतम्'।

^३ चरक संहिता ४. ४. ७।

^४ चरक संहिता ४. ४. ७ पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है 'नागेभ्यः शुक्र-मुत्पद्यते, किन्तु शुक्रं रूपतयैव व्यज्यते' अर्थात् शुक्र शरीर के विभिन्न भागों से उत्पन्न नहीं होता, परन्तु इसकी सत्ता जैसा यह है वैसा ही है और यह दृश्य रूप में एक क्रिया विशेष के बाद ही केवल प्रकट होता है (सुश्रुत ३. ३. ४)।

^५ डल्हण द्वारा की गई इसकी व्याख्या के अनुसार, स्त्री-योनि का अर्थ यहाँ 'गर्भाशय' है : इस प्रकार डल्हण कहते हैं 'योनेस्तृतीयावस्थितगर्भशय्यां प्रतिपद्यते' अर्थात् शुक्र योनि के तृतीय आवर्त गर्भाशय में प्रवेश करता है। सम्भवतः यहाँ गर्भाशय को तृतीय आवर्त माना गया है, प्रथम दो शायद योनि द्वार और योनि मार्ग है।

इस प्रकार सत्व रजस् और तमस् के भौतिक गुणों से और दैव, आसुर और अन्य गुणों से संश्लिष्ट हो जाता है। आत्मा के भौतिक तत्त्वों के साथ सम्पर्क के प्रश्न का उत्तर देते हुए चरक कहते हैं कि ऐसा मनरूप करण (सत्वकरण) से युक्त होकर आत्मा के प्रवृत्त होने के कारण होता है।^१ उपर्युक्त अंश पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि आत्मा निष्क्रिय है, तथापि आत्मा का क्रियाशील होना उससे संयुक्त प्रयोजक मन के कारण बताया जाता है। आत्मा को पूर्णरूपेण निष्क्रिय मानने वाले परम्परागत सांख्य दर्शन के मत के साथ चक्रपाणि का मत मेल खाता-सा प्रतीत होता है परन्तु चरक संहिता में आत्मा की निष्क्रियता के बारे में कुछ भी नहीं कहा गया है क्योंकि चरक आत्मा को प्रवृत्तिशील, कर्त्ता, और विश्वकर्मा मानते हैं और सत्व का यहाँ केवल आत्मा के अवयव (सत्वकरण) के रूप में वर्णन किया गया है।

प्रथम मास में, गर्भ आकार लसदार (कलल) होता है।^२ दूसरे मास में शीत, ऊष्ण और वायु के कार्य द्वारा रासायनिक परिवर्तन प्राप्त करके (अभिप्रपच्यमान) गर्भ घनत्व को प्राप्त करता है। यदि यह पुरुष संतान का गर्भ होता है, तो वह पिण्डाकार होता है; यदि यह स्त्री-संतान का गर्भ होता है तो वह पेशी के आकार का होता है, यदि यह स्त्री-पुरुष लक्षण-युक्त संतान का गर्भ होता है तो यह आधे गोल पिण्ड (अर्बुद) के आकार का होता है।^३ तीसरे मास में पाँच पिण्डक और अंग विभाग भी सूक्ष्म रूप में दृष्टिगोचर होते हैं। चतुर्थ मास में अंग-प्रत्यंग विभाग निश्चिततर और सुस्पष्ट होता है, और गर्भ-हृदय की प्रव्यक्ति के कारण चेतना धातु भी अभिव्यक्त हो जाती है, क्योंकि हृदय चेतना का विशेष स्थान है, अतः चतुर्थ मास से इन्द्रिय-विषयों के लिए इच्छा प्रकट करता है। पंचम मास में मन प्रतिबुद्धतर हो जाता है,

^१ सत्वकरणगुणग्रहणाय प्रवर्तते-चरक संहिता ४. ४. ८। चक्रपाणि ने ठीक ही प्रदर्शित किया है कि यहाँ 'गुण' भूतों के द्योतक हैं जिनमें गुण होते हैं-गुणवन्ति भूतानि। इन सब स्थलों में 'गुण' 'भूत' अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। यद्यपि 'गुण' का अर्थ विशेषता होता है और 'गुणी' का अर्थ द्रव्य फिर भी यहाँ ग्रहण किया गया दृष्टिकोण 'गुण' और 'गुणी' के अन्तर पर ध्यान नहीं देता, और विशेषता का द्योतक सामान्य शब्द 'गुण' 'गुणी' के लिए प्रयुक्त है (गुणगुणिनोरभेदोपचारात्-चक्रपाणि, वही)।

^२ डल्हण ने 'कलल' की व्याख्या 'सिङ्घानप्रख्यम्' की है।

^३ 'पेशी' और 'अर्बुद' शब्दों के अर्थ के बारे में डल्हण और गयी में मतभेद है। अतः गयी कहते हैं कि 'पेशी' का अर्थ चतुष्कोणीय (चतुरस्र) है और 'अर्बुद' का अर्थ समल पेड़ की कली का आकार (शात्मली मुकुलाकारम्) है।

छठे में वृद्धि का विकास होने लगता है, सातवें में अंग-प्रत्यंगों का विभाग पूर्ण हो जाता है, अष्टम मास में ओज (ओजस्) अस्थिर रहता है और इस हेतु, यदि कोई सन्तान इस समय उत्पन्न होती है तो अल्पायु होती है।^१

विभिन्न भूतों द्वारा शरीर निर्माण में दिए गए योगदान का वर्णन करते हुए चरक का कथन है कि आकाश तत्त्व से शब्द, श्रवण, लाघव, सौक्ष्म्य और रंध्यमता (विरेक) निर्मित होते हैं, वायु से स्पर्श, स्पर्शनेन्द्रिय, रूक्षता, प्रेरणा शक्ति, धातुओं की रचना (धातु व्यूहनम्) और शारीरिक चेष्टा का निर्माण होता है; अग्नि से रूप चक्षु, पाचन, ऊष्णता इत्यादि; जल से रस, रसना, शीतता, मार्दवं, चिकनापन और गीलापन; पृथ्वी से गंध, घ्राणेन्द्रिय, भारीपन, स्थिरता और कठोरता। इस प्रकार विभिन्न भूतों से निर्मित शरीर के भाग उन तत्त्वों की प्राप्ति से उत्पन्न और विकसित होते हैं, जिनसे वे तत्त्व उत्पन्न हुए हैं।^२ जिस प्रकार सारा संसार पाँच भूतों से बना है उसी प्रकार मानव शरीर भी पाँच भूतों से बना हुआ है।^३ चरक का मत है कि जन्म से पूर्व उत्पन्न इन्द्रियाँ और शरीर के अन्य सब अंग तीसरे मास में युगपत् रूप से प्रकट होते हैं।^४ जब तीसरे मास में ज्ञानेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है, तब हृदय में भावों और इच्छाओं का प्रादुर्भाव होता है। चतुर्थ मास में गर्भ दृढ़ हो जाता है, पंचम में उसे अधिक मांस और रुधिर मिलता है, छठे में बल और वर्ण का अधिकतर विकास होता है, सप्तम मास में यह अपने सारे अंगों सहित सम्पूर्ण हो जाता है, अष्टम मास में माता और गर्भ के बीच ओज का निरन्तर आदान-प्रदान होता है। गर्भ के अभी तक पूर्ण विकसित न होने के कारण, ओज माता से गर्भ में जाता है, परन्तु क्योंकि गर्भ इसे रोक सकने में समर्थ नहीं होता है, इसलिए यह माता को लौट जाता

^१ सुश्रुत संहिता ३. ३. ३०।

^२ चरक संहिता ४. ४. १२।

^३ एवमयं लोकसम्मितः पुरुषः—यावन्तो हि लोके भावविशेषास्तावन्तः पुरुषे, यावन्तः पुरुषे तावन्तो लोके (चरक संहिता ४. ४. १३)। वही ४. ३. में यह कहा गया है कि गर्भ अपने त्वचा, रक्त, मांस, भेद, नाभि, हृदय, क्लोम, प्लीहा, यकृत, वृक्क, वस्ति, मलाशय, आमाशय, पक्वाराम और उत्तरगुदा और अधोगुदा माता से प्राप्त करता है और अपने केश, दाढ़ी, नख, दांत, अस्थियाँ, नाड़ियाँ और शुक्र पिता से, परन्तु जैसा भी यह हो, यह निश्चित है कि इन सब अवयवों का विकास वास्तव में पंचमहाभूतों के एकीकरण के कारण होता है। इसलिए मानव गर्भ की वृद्धि संसार में अन्य वस्तुओं की वृद्धि के समान ही महाभूतों की वृद्धि के कारण होती है।

^४ वही ४. ४. १४।

है।^१ इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कहना है कि ऐसा आदान-प्रदान केवल इसलिए सम्भव है कि गर्भ इस समय तक अविकसित होता है, और माता के साहचर्य के कारण गर्भ माता के ओज का कार्य भी सम्पादित करता है, क्योंकि यदि माता में से ओज पूर्ण रूप से निकल जाय तो वह जीवित नहीं रह सकती।

गर्भ के विभिन्न अंगों के प्रकट होने के क्रम के विषय में बहुत मत-वैमन्य है। चरक और सुश्रुत ने विवादरत आचार्यों की दो भिन्न-भिन्न शाखाओं का वर्णन किया है। इस प्रकार कुमारशिरा और शौनक के अनुसार शिर प्रथम प्रकट होता है क्योंकि यह इन्द्रियों का स्थान है; वाल्हीक वैद्य कांकायन और कृतवीर्य के अनुसार हृदय का आविर्भाव पहले होता है क्योंकि कृतवीर्य के अनुसार (जैसा सुश्रुत में वर्णित है) हृदय चेतना, बुद्धि और मन का अधिष्ठान है। मद्रकाप्य के अनुसार (जैसा चरक ने वर्णन किया है) नाभि प्रथम उत्पन्न होती है क्योंकि इसी स्थान पर भोजन संचित होता है और पाराशर के अनुसार (जैसा सुश्रुत में उल्लेख है) क्योंकि सम्पूर्ण शरीर यहाँ से उत्पन्न होता है। भद्रशौनक के अनुसार (जैसा चरक ने उल्लेख किया है) क्षुद्रान्त्र और पक्वाशय सर्वप्रथम आविर्भूत होते हैं क्योंकि यह वायु का अधिष्ठान (मस्ताधिष्ठानत्वात्) है; वडिश के अनुसार (जैसा चरक द्वारा उल्लेख किया गया है) हाथ और पैर पहले निकलते हैं क्योंकि यही मुख्य अवयव हैं और मार्कण्डेय के अनुसार (जैसा सुश्रुत ने वर्णन किया है) क्योंकि वे सब चेष्टाओं के मुख्य मूल हैं (तन्मूलत्वाच्चेष्टायाः); विदेह जनक के अनुसार (जैसाकि चरक द्वारा उल्लेख है) इन्द्रियां प्रथम प्रकट होती हैं क्योंकि वे बुद्धि का अधिष्ठान (बुद्ध्याधिष्ठान) हैं, मारीचि के अनुसार (जैसा चरक का उल्लेख है) यह कहना सम्भव नहीं कि शरीर का कौन-सा भाग पहले विकसित होता है क्योंकि यह किसी के द्वारा देखा नहीं जा सकता (परोक्षत्वादचिन्त्यम्); सुभूति गीतम के अनुसार (जैसा सुश्रुत ने वर्णन किया है) शरीर का मध्य भाग (मध्य शरीर) पहले प्रकट होता है, क्योंकि शरीर के अन्य भागों का विकास इस पर आश्रित है (तन्निवद्धत्वात्सर्वगात्रसम्भवस्य); धन्वन्तरि के अनुसार (जैसा चरक और सुश्रुत दोनों का वर्णन है) शरीर के सारे भाग एकसाथ विकसित होने लगते हैं (युगपत्सर्वांगामिनिवृत्तिः) यद्यपि उनकी सूक्ष्मता और अस्पष्टता के कारण ऐसा विकास बढ़ते हुए बांस के अंकुर अथवा आम के फल के समान सम्यक् प्रकार से देखा नहीं जा सकता (गर्भस्य सूक्ष्मत्वान्नोपलभ्यन्ते वंशांकुरवच्चूतफलवच्च)।^२

^१ मातुरोजो गर्भं गच्छतीति यदुच्यते तद् गर्भोज एव मातृसम्बद्धं सन् मात्रोज इति व्युपदिश्यते, चक्रपाणि ४. ४. २४।

गर्भ के विभिन्न अंगों के प्रकट होने के क्रम के विषय में बहुत मत वैमन्य है।

^२ सुश्रुत संहिता ३. ३. ३२ और चरक संहिता ४. ६. २१।

जिस प्रकार कच्चे आम की प्रारम्भिक अवस्थाओं में गुदा और गुठली अविभक्त होते हैं और वे जब आम पक जाता है तो स्पष्ट रूप से विकसित और विभक्त हो जाते हैं, ठीक वैसे ही, मानव गर्भ जब विकास की प्रारम्भिक अवस्थाओं में ही होता है, तो इसके सारे अविभक्त भाग वहाँ एकसाथ बढ़ते रहते हैं, यद्यपि अपनी संरचना और वृद्धि की सूक्ष्मता के कारण उनको उस समय पहचाना नहीं जा सकता ।

गर्भवृद्धि की प्रारम्भिक प्रक्रिया का उल्लेख करते हुए सुश्रुत का कथन है कि जब शुक्र और शोणित ऊष्मा के द्वारा रासायनिक परिवर्तन को प्राप्त होते हैं, तो दूध पर बनी मलाई की परतों के समान (सन्तानिका) त्वचा की सात भिन्न-भिन्न परतें (कला) क्रमशः उत्पन्न होती हैं । प्रथम परत जो धान्य के अठारहवें भाग के बराबर मोटी होती है 'अवभाषिणी' कहलाती है, धान्य के पोटशांश के बराबर मोटी दूसरी कला 'लोहिता' धान्य के द्वादशांश के तुल्य मोटी तीसरी 'श्वेता', अष्टमांशतुल्य चौथी 'ताम्रा' पंचम, पंचमांश-तुल्य, 'वेदिनी', धान्य के आकार-तुल्य छठी 'रोहिणी' और सातवीं दो धान्यों के आकार के तुल्य, 'मांसधरा' कहलाती है । त्वचा की ये सातों कलाएँ लगभग छः धान्यों के बराबर या अनुमानतः एक इन्च होती है । यह कथन शरीर के उन्हीं स्थानों पर लागू होता है जहाँ मांस होता है । त्वचा की इन सात कलाओं के अतिरिक्त विभिन्न धातुओं के बीच में भी सात कलाएँ होती हैं । 'धातु' (धातु 'घा' 'धारण करना' से व्युत्पन्न) वह है जो शरीर को धारण करता है, यथा, रस, रक्त, मांस, भेद, अस्थि, मज्जा, शुक्र और अन्त में श्रोत्र । कफ, पित्त और पुरीष को भी धातु मानना होगा । परन्तु ये कलाएँ दृश्य नहीं हैं, उनके अस्तित्व का इस तथ्य से अनुमान लगाया जाता है कि विभिन्न धातुओं के अपने पृथक् स्थान अवश्य निर्धारित होंगे और कलाओं को एक धातु की परत को दूसरी से विभक्त करने वाला माना गया है और वे कफ और स्नायुओं से आवृत है ।^१ 'मांसधरा' संज्ञक प्रथम कला में मांस की नाड़ियाँ, स्नायु इत्यादि पाई जाती हैं, द्वितीय, रक्तधरा, में मांस के अन्तर्भाग में रक्त पाया जाता है, मेदोधरा नामक तीसरी में भेद होता है जो उदर और अण्वस्थियों के बीच में भी पाया जाता है ।^२ चतुर्थ कला दलेष्मधरा है जो संघियों में विद्यमान है, पंचम 'पुरीषधरा' है जो पक्वाशय में विद्यमान है और मल पृथक् करती है, छठी और सातवीं 'पित्तधरा' और 'शुक्रधरा' हैं ।

^१ वृद्ध वाग्भट द्वारा 'कला' की परिभाषा इस प्रकार की गई है : 'यस्तु ध्यात्वाशया-न्तरेषु क्लेदोऽवतिष्ठते यथास्वभुग्मभिविपक्वः स्नायुश्लेष्मजरायुच्छन्नः काष्ठ इव सारो धातुसारोऽपोऽल्पत्वात् कलासंज्ञः (अष्टांगसंग्रह, शरीर ५) ।

^२ धुद्र अस्थियों के अन्दर की चर्बी 'भेद' कहलाती है, जब स्थूल अस्थियों के अन्दर की चर्बी 'मज्जा' कहलाती है और शुद्ध मांस की चर्बी 'वसा' कहलाती है ।

सुश्रुत का विचार है कि यकृत और प्लीहा शोणित से उत्पन्न होते हैं फुफुस (फेफड़े) रक्तफेन से और 'उण्डुक' (मलाशय में एक ग्रन्थि) रक्त के मल (शोणित-किट्टप्रभव) से उत्पन्न होता है। रक्त के श्रेष्ठ भाग (प्रसाद) और कफ पर पित्त की क्रिया होती है और वायु उसका अनुधावन करता है; इस प्रक्रिया से आर्ति, गुदा और वस्ति उत्पन्न होते हैं; और जब उदर में पाचन प्रक्रिया होती है तो कफ, रक्त और मांस के सार के रूप में जिह्वा की उत्पत्ति होती है। वायु ऊष्मा से युक्त होकर मांस में प्रविष्ट होता है और स्रोतों को बदल देता है, पेशियाँ विभक्त हो जाती हैं, और भेद के स्नेह भाग से वायु शिराओं और स्नायुओं को उत्पन्न करता है। रक्त और भेद के प्रसाद से गुर्दे (वृक्क) उत्पन्न होते हैं; मांस, रक्त, कफ और भेद के सारभूत अंश से अण्डकोष और रक्त एवं कफ के सार से हृदय बनता है जो प्राणवहा घमनियों का आश्रय है। हृदय के नीचे की ओर बाएँ तरफ प्लीहा और फुफुस हैं और दाएँ ओर यकृत और क्लोम (दक्षिणी फेफड़ा) और यह विशेष रूप से चेतना का स्थान है। निद्रा के समय जब हृदय तमोभूयिष्ठ श्लेष्मा से छन्न हो जाता है, तो वह संकुचित हो जाता है।

गर्भ माता के रस के कारण और गर्भ-शरीर के वायुज फुलाव के कारण भी बढ़ता है।^१ शरीर की नाभि ज्योतिः स्थान है और वायु यहाँ से प्रारम्भ होकर शरीर को फुलाता रहता है।

यह ध्यान रखना चाहिए कि गर्भ संयुक्त रूप में कार्य करने वाले अनेकों कारणों का फल है। जन्म के समय किसी अंग विशेष में विकार उन कार्यकारी कारणों में से एक या अधिक के उस अंग के विकार के कारण होता है जिनके प्रभाव के कारण वह अंग विशेष उत्पन्न हुआ था। जो अवयव या अंग पूर्णतः अस्तित्वहीन थे उनके गर्भवृद्धि का कारण होने का प्रश्न नहीं है; वे अवयव या अंग संभाव्य रूप में संयुक्त रूप से कार्य करने वाले कारणों में पहले से ही विद्यमान थे। संयुक्त कारणों ने कोई पूर्णतः नई वस्तु उत्पन्न नहीं की, परन्तु उनके संयुक्त कार्य में उस सब को वास्तविक रूप प्रदान करने में सहायता की जो उनमें पहले ही से अन्तर्निहित था। सारे संयुक्त कारणों में से आत्मा शरीर के सारे विकारों में निर्विकार रहता है। सुख-दुःख के अथवा आत्मा के कारण माने जाने वाले अन्य गुणों के विकार वास्तव में या तो सत्त्व अथवा मन के कारण है या शरीर के कारण।^२ इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि किसी आत्मा के इस या उस जन्तु के रूप में जन्म ग्रहण करने का यह अर्थ नहीं है कि आत्मा विकारी है (परमात्मविकारा न भवन्तिः)

^१ सुश्रुत संहिता ३. ४. ५७ ।

^२ निर्विकारः परस्त्वात्मा सर्वभूतानां निर्विशेषसत्त्वशरीरयोस्तु विशेषाद् विशेषोपलब्धिः

क्योंकि ऐसा विकार सत्व, रजस् अथवा तमस् की अत्यधिक प्रबलता के कारण होता है; वास्तव में सत्व, रजस्, और तमस् धर्म और अधर्म के कारण होते हैं और धर्म और अधर्म केवल मन के गुण हैं (सत्वरजस्तमः प्रबलतारूपविकारजमनोजन्यधर्माधर्मजन्यान्येव)।^१

शरीर के वात, पित्त और श्लेष्मा तीन दोष होते हैं और रजस् और तमस् मन (सत्व) को प्रभावित करने वाले दो दोष हैं। पहले तीन दोषों के वैषम्य से शरीर रूग्ण होता है, और दूसरे दो के विषम होने से मन प्रभावित होता है। इनका अधिक विस्तार से विवेचन बाद में किया जाएगा।

वृद्धि और व्याधियाँ

वायु, पित्त और कफ, इन तीन तत्वों को धातु और दोष दोनों ही माना गया है। 'धातु' वे तत्व हैं जो शरीर को धारण करते हैं। शरीर पाँच भूतों के विकारों का समुदाय है और यह उस समय तक उचित ढंग से काम करता रहता है जबतक कि ये पाँच भूत शरीर में उचित अनुपात (समयोग-वाहिन) में हों।^२ शरीर को धारण करने में परस्पर सहयोग करने वाले पाँच भूतों के ये विकार धातु कहलाते हैं। जब एक या अधिक धातु उचित मात्रा से न्यून अथवा अधिक (धातु-वैषम्य) हो जाते हैं, तो एक अथवा अधिक धातुओं की आंशिक रूप से अथवा पूर्ण रूप से (अक्रात्स्न्येन प्रकृत्या वा) अधिकता अथवा न्यूनता हो सकती है। जैसा चक्रपाणि ने व्याख्या की है, यह द्रष्टव्य है कि धातुओं की प्रत्येक प्रकार की अधिकता अथवा न्यूनता धातु-वैषम्य अथवा धातु-संतुलन में गड़बड़ उत्पन्न नहीं करती; धातु वैषम्य केवल तब ही कहलाता है, जब ऐसी न्यूनता अथवा अधिकता शारीरिक बलेश उत्पन्न करती है। न्यूनता अथवा अधिकता की जो मात्रा शारीरिक बलेश उत्पन्न नहीं करती है, उसे धातु का प्राकृत-मान कहते हैं।^३ अवश्य, यह स्पष्ट है कि 'प्राकृतमान' और 'धातु-वैषम्य' की इस परिभाषा में चक्रक दोष निहित है, क्योंकि धातुओं का प्राकृतमान उसे कहा गया है जो शारीरिक बलेश न होने की अवस्था में विद्यमान हो और धातुवैषम्य वह है जो उस समय विद्यमान होता है जब शारीरिक बलेश होता है, अतः शरीर के बलेश का लक्षण 'धातुवैषम्य' के अर्थ में होना चाहिए। इस आरोप से मुक्ति का एकमात्र

^१ चक्रपाणि की चरक ४. ४ पर टीका।

^२ चरक संहिता ४. ६. ४। चक्रपाणि 'समयोगवाहिन' शब्द पर टीका करते हुए 'सम' की व्याख्या 'उचितप्रमाण' अर्थ में करते हैं।

^३ एतदेव धातुना प्राकृतमानं यदविकारकानि, चरक संहिता ४. ६. ४ पर चक्रपाणि की टीका।

उपाय यह है कि 'धातुवैषम्य' और रोग पर्यायवाची है, और धातुओं का प्राकृत आरोग्य का समानार्थक है। जब धातु प्राकृतमान में होते हैं तो स्थानीय प्रकार छोड़कर कोई भी वैषम्य नहीं हो सकता; उदाहरण के रूप में, जबकि अपने सममान अवस्थित पित्त किसी प्रकार से वायु द्वारा शरीर के एक भाग में लाया जाता है परिणामतः स्थानीय अधिकता हो जाती है। जिस किसी चीज से किसी धातु-विशेष की प्रबलता होती है, उसी से स्वतः उस धातु की विपरीत धातु का क्षय भी होता है। किसी शारीरिक धातु विशेष के सदृश गुण-स्वभाव वाले पदार्थ उस धातु की दृष्टि करते हैं और असदृश गुण-स्वभाव वाले पदार्थ उस धातु का क्षय करते हैं (सामान्य मेकत्वकरं विशेषस्तु पृथक्त्वकृत्)।^१ मनुष्य का सामान्य आरोग्य धातुसाम्य केवल दूसरा नाम है। कोई व्यक्ति अस्वस्थ अथवा धातु-वैषम्य की अवस्था में तब कहा जाता है जब रोगों (विकारों) के लक्षण दृष्टिगत होते हैं। धातु की उचित मात्रा के अल्प परिवर्तन को हम धातुवैषम्य का उदाहरण तबतक नहीं कह सकते जबतक कि उसके विकार अर्थात् लक्षण बाह्य रूप में व्यक्त न हों। स्वस्थ मनुष्य का दैनिक क्रम ऐसा हो कि धातुसाम्य उचित प्रकार से स्थिर रहे। आयुर्वेद का एकमात्र उद्देश्य ऐसे आहार, औषधि और व्यवहार-क्रम का उपदेश करना है कि यदि उनका उचित पालन किया जाय तो जो मनुष्य सामान्यतः स्वस्थ है वह धातुसाम्य स्थिर रख सके और जो मनुष्य धातुसाम्य खो चुका है वह उसे पुनः प्राप्त कर सके। इस प्रकार आयुर्वेद का उद्देश्य इस बात का उपदेश करना है कि 'धातुसाम्य' कैसे प्राप्त किया जाय (धातुसाम्यक्रिया चोक्ता तन्त्रस्यास्य प्रयोजनम्)।^२

यदि कोई सामान्य रूप से स्वस्थ पुरुष अपने आरोग्य को सामान्य स्तर पर स्थिर रखना चाहता है तो उसे विभिन्न रस के पदार्थों का प्रयोग करना चाहिए ताकि उसके शरीर में किसी धातुविशेष की अधिकता न होवे। इन्द्रिय-विषय, शीत-ऊष्ण के देशकालीय गुण और बुद्धि, इनके अतियोग, अयोग अथवा मिथ्यायोग के कारण व्याधियाँ उत्पन्न होती हैं।^३ इस प्रकार तीक्ष्णप्रकाशयुक्त वस्तुओं का दर्शन, तडित् गर्जन जैसे जोरदार शब्दों का श्रवण, अधिक शक्तिशाली गंधों का सूँघना, अत्यधिक आहार करना, अत्यधिकशीत अथवा ऊष्ण का स्पर्श अथवा अव्यधिक स्नान या मालिश करना अतियोग अर्थात् विषयों के साथ अत्यधिक सम्बन्ध के उदाहरण हैं। दर्शन, श्रवण, घ्राण, आस्वादन अथवा स्पर्श का विलकुल न करना 'अयोग' अर्थात् इन्द्रिय-

^१ चरक संहिता १. १. ४४।

^२ वही १. १. ५२॥

^३ कालबुद्धीन्द्रियार्थानां योगो मिथ्या न चाति च ॥

द्वयाश्रयाणां व्याधीनां त्रिविधो हेतुसंग्रहः ॥ वही १. १. ५३।

विषयों से अल्प सम्बन्ध रखना होगा। आँख के अत्यन्त निकट-वा अतिदूर पदार्थ का देखना, अथवा भयंकर, अद्भुत, अप्रिय और वीमत्स दृश्यों का देखना 'चक्षुः' इन्द्रिय के अनुचित प्रयोग (मिथ्यायोग) के उदाहरण हैं। घर्षराहत और अप्रिय ध्वनियों का सुनना 'श्रवण' के मिथ्यायोग के उदाहरण हैं, बुरी और अरुचिकर गंधों को सूँघना नासिका के मिथ्यायोग के उदाहरण होंगे। विभिन्न प्रकार के ऐसे पदार्थों का साथ-साथ खाना जो अपने संश्लिष्ट रूप में ऐसे परस्पर विरोधी है कि वे अस्वास्थ्यकर हों, जिह्वा के मिथ्यायोग के उदाहरण है; एकाएक सर्दी अथवा गर्मी के सामने आना त्वचा के मिथ्यायोग के उदाहरण हैं।^१ इसी प्रकार से वाक्, मन और शरीर के सब व्यापार जब अतिरूप में किए जाएँ, या बिल्कुल न किए जाएँ अथवा अवाञ्छनीय या अहितकर ढंग से किए जाएँ तो उनको वाक्, मन और शरीर की प्रवृत्तियों के (वाङ्मनः शरीरप्रवृत्ति) क्रमशः अतियोग, अयोग और मिथ्यायोग के उदाहरण मानने चाहिए।^२ परन्तु ये सब बुद्धि के गलत प्रयोग (प्रज्ञापराध) के कारण होते हैं। जब कोई ऋतु विशेष अपने शीत, ऊष्ण और वर्षा के लक्षणों की अतिमात्रा में, अत्यल्प मात्रा में अथवा अत्यन्त अनियमित अथवा अस्वान्नादिक मात्रा में प्रकट करे जो हमें काल के अतियोग, अयोग और मिथ्यायोग उपलब्ध होते हैं।^३ परन्तु बुद्धि का दुष्प्रयोग अथवा प्रज्ञापराध ही इन्द्रिय विषयों के सारे अतियोग, अयोग और मिथ्यायोग के मूल में हैं,^४ क्योंकि जब उचित पदार्थ उचित काल में नहीं ग्रहण किए जाएँ या उचित बातें उचित समय में नहीं की जाती हैं तो यह सब बुद्धि का दुष्प्रयोग ही है और इसलिए इसे प्रज्ञापराध में सम्मिलित किया गया है। जब कोई अधर्माचरण प्रज्ञापराध से किया जाता है और केवल एक निश्चित समय के अध्ययन के पश्चात् प्रभावशाली होने वाले उन कर्मों से संमृष्ट अधर्म के द्वारा रोग उत्पन्न होता है तो रोग का वास्तविक कारण 'अधर्म' अथवा उसका मूल कारण 'प्रज्ञापराध' ही है, फिर भी 'काल' को भी कुछ धर्मों में कारण माना जा सकता है, जिसके कारण अधर्म उत्पन्न होता है और फलकारी हो जाता है।

वृद्धि और क्षय का सिद्धान्त इस निवेदन में अन्तर्निहित है कि शरीर के विभिन्न धातुओं की वृद्धि तब होती है जब समान धातु-गुणों वाले नोज्य पदार्थों का सेवन किया जाता है और जब उनसे अमध्य गुणों वाले नोज्य पदार्थों का सेवन किया जाता है तो उनका ह्रास होता है (एवमेव सर्वधातुगुणानां सामान्ययोगाद् वृद्धि-विषययाद्वातः)।^१ इस प्रकार, मांस पाने से मांस-वृद्धि होती है, इसी प्रकार रक्त से रक्त बढ़ता है, भेद से भेद, नवास्थियों से अस्थियाँ, मज्जा से मज्जा, शुक्र से शुक्र और अण्डों से गर्भ।^२ परन्तु यह सिद्धान्त न केवल उपर्युक्त उदाहरणों के सहज पदार्थों पर ही लागू होता है अपितु अधिकांश में मध्य गुण वाले पदार्थों पर भी वैसे ही लागू होता है जैसेकि शुक्र की वृद्धि दूध और मक्खन के प्रयोग से होती है (समान-गुणभूयिष्ठानामन्यप्रकृतीनामप्याहारविकाराणामुपयोगः)।^३ वृद्धि का उचित काल, प्रकृति, योग्य आहार और वृद्धि-प्रचरोधक परिस्थितियों का अभाव, वृद्धि की ये सामान्य अवस्थाएँ सदा ही लागू होती हैं। नोजन का पाचन जठराग्नि द्वारा, जठराग्नि के कार्य के लिए सब वस्तुओं को एकत्रित करने वाले वायु द्वारा, गियिलताकारक जल द्वारा, मृदुताकारी भेद द्वारा और पाचन-प्रक्रिया में सहायक काल द्वारा किया जाता है।^४ ज्यों ही कोई अन्न पक्व और विकृत हो जाता है, तभी वह शरीर में विलीन हो जाता है। अन्न के घन भाग से शरीर के कठोर भागों का निर्माण होता है और तरल भाग तरल भागों का निर्माण करते हैं जैसे रक्त इत्यादि, और अहितकर आहार अर्थात् शरीर के प्रकृति-विरुद्ध गुणों वाले भोजन का शरीर पर विघटनकारी प्रभाव होता है।

जहाँ तक अन्न-रस के सार से शरीर की वृद्धि का प्रश्न है, चक्रपाणि (१.२८.६) द्वारा विभिन्न मतों का सार रूप में वर्णन किया है। कुछ का कथन है कि रस रक्त का रूप ग्रहण करता है, और रक्त मांस का, इत्यादि। जहाँ तक इस रूप परिवर्तन की विधि का प्रश्न है, कुछ का कथन है कि जैसे सारा दूध दही में रूपान्तरित हो जाता है वैसे ही सारा रस रक्त में रूपान्तरित हो जाता है, जबकि कुछ का कथन है कि यह रूपान्तर कुछ-कुछ सिंचाई के संचार (केदरी कुल्यान्याय) के समान होता है। पाचन-क्रिया के फलस्वरूप उत्पन्न रस धातुरूप रस के संसर्ग में आकर, धातुरूप रस की कुछ मात्रा तक वृद्धि करता है; रस का अन्य भाग जिसके रंग और गंध रक्त के समान ही होते हैं, रक्त से मिल जाता है और उसकी वृद्धि करता है; और वही प्रक्रिया भेद इत्यादि की वृद्धि के विषय में होती है। यहाँ सम्पूर्ण संचार-क्रम सारे रस के

^१ चरक संहिता १. १. ४३ और ४४ और ४. ६. ६ भी, और विशेषतः ४. ६. १०।

^२ वही ४. ६. १०। चक्रपाणि ने 'आमगर्भ' की व्याख्या 'अण्ड' की है।

^३ वही ४. ६. ११।

^४ वही, ४. ६. १४ और १५।

रस-धातु में प्रवेश करने से प्रारम्भ होता है; संचरण करते समय कुछ भाग रस में रह जाता है और उसकी वृद्धि करता है, अविलीन भाग रक्त में चला जाता है, और वहाँ जो भाग अविलीन रहता है वह मांस में चला जाता है, और इसी प्रकार वह अस्थि, मज्जा और शुक्र के उत्तरोत्तर धातुओं को जाता है।^१ परन्तु ग्रन्थों का विचार है कि जिस प्रकार खलिहान में विभिन्न वर्णों के कपोत साथ-साथ बैठते हैं (खले कपोतन्याय), उसी प्रकार सारा पक्व अन्न-रस रसधातु के मार्गों से बिचलित नहीं होता, अपितु प्रथमावस्था से ही इसके विभिन्न भाग विभिन्न मार्गों द्वारा विचरण करते हैं। इसका जो भाग रस को पुष्ट करता है वह उसके संचार मार्ग में चला जाता है, जो भाग रक्त को पुष्ट करता है वह सीधा रक्त में चला जाता है, इत्यादि। परन्तु प्रायः यह काल-सीमा भी है कि जो भाग रक्तपोषक है वह रक्त में तभी प्रविष्ट होता है जबकि जो भाग रसधातु का पोषक है वह उसमें विलीन हो गया हो, इसी प्रकार पुनः जो भाग मांस में प्रविष्ट होता है वह वैसा तभी कर सकता है जबकि रक्तपोषक भाग रक्त में विलीन हो गया हो। इस प्रकार प्रारम्भ से ही संचार-व्यवस्था भिन्न-भिन्न है, और फिर भी रक्त का पोषण रस के पोषण के कुछ देर बाद होता है, मांस का पोषण रक्त के पोषण के कुछ काल पश्चात् इत्यादि (रसाद् रक्तं ततो मांसमित्यादेरयमर्थः यद् रसपुष्टिकालादुत्तरकालं रक्तं जायते इत्यादि)। अन्तिम मत के मानने वालों का कथन है कि दूसरा सिद्धान्त सम्यक् रूप से यह स्पष्ट नहीं कर सकता कि दुग्ध आदि पोषक आहार (वृष्य) 'शुक्र' की वृद्धि एकदम कैसे कर सकते हैं और यदि उसे सारे संचार से होकर विचरण की लम्बी प्रक्रिया करनी पड़े तो यह अपना काम इतनी जल्दी पूरा नहीं कर सकता, परन्तु दूसरे सिद्धान्त के आधार पर, दूध अपने विशेष प्रभाव के कारण एकदम शुक्र के संसर्ग में आ सकता है और उसकी वृद्धि कर सकता है।^२ परन्तु चक्रपाणि का कथन है कि इससे पूर्व का सिद्धान्त (केदारीकुल्या) भी

^१ 'धातुरस' और 'पोषक रस' संज्ञक दो रस हैं। देखिए चरक संहिता, ६, १५, १४ और १५ पर चक्रपाणि की टीका।

^२ परिणामपक्षे वृष्यप्रयोगस्य रक्तादिरूपापत्तिक्रमेणातिचिरेण शुक्रं भवतीति, क्षीरादयश्च सद्य एववृष्या दृश्यन्ते, खलकपोतपक्षे तु वृष्योत्पन्नो रसः प्रभावाच्छीघ्रमेव शुक्रेण संबद्धः सन् तत्पुष्टिं करोतीति युक्तम् (चक्रपाणि की चरक संहिता १. २८. ३ पर टीका)। अन्यत्र (वही ६. १५. ३२) यह कहा गया है कि जो भोज्यपदार्थ शुक्र के वृष्य हैं, कुछ आचार्यों के मत में, वे छः दिन और छः रातों में शुक्र में परिणत हो जाते हैं जबकि सामान्य क्रम में, जैसाकि सुश्रुत ने कहा है, सामान्य भोज्य पदार्थों को शुक्र में रूपान्तरित होने के लिए एक महीना लग जाता है। परन्तु चरक किसी समय परिसीमन के पक्ष में नहीं है, और उनका कथन है कि जिस प्रकार चक्र की गति उस पर लगाई शक्ति पर निर्भर करती है, उसी प्रकार किसी आहार विशेष

उतना ही ठीक है जितना कि दुग्ध । क्योंकि उस मत के अनुसार भी, यह माना जा सकता है कि दुग्ध के द्वारा उसी का विशेष प्रभाव विभिन्न अवस्थाओं में तेजी से विचरित हुआ और शुक्र के साथ मिला गया । न यह कहा जा सकता है कि प्रथम सिद्धान्त के अनुसार, रस के दूषित होने की प्रत्येक रूपा (रस पुष्टि) रक्त के दूषित होने (रक्त पुष्टि) की अवस्था भी है, जैसा कि तर्क किया गया है, क्योंकि सम्पूर्ण रस की रक्त में परिणति नहीं होती है, यद्यपि इसके एक भाग की ही होती है । अतः रस-भाग दूषित हो सकता है, परन्तु तब भी जिस भाग से रक्त बनता है वह शुद्ध हो; इस प्रकार दोनों सिद्धान्त समान रूप से मेलते हैं और किसी के पक्ष में कुछ भी नहीं कहा जा सकता । चरक संहिता ६, १५, १४ और १५ में यह कहा गया है कि रस से रक्त, रक्त से मांस, मांस से मेद, मेद में अस्थियाँ, अस्थियों से मज्जा और मज्जा से शुक्र बनता है । जिन दो सिद्धान्तों का ऊपर उल्लेख किया गया वे हैं उन काल्पनिक विधियों का वर्णन करते हैं जिनमें ऐसा रूपान्तर होता है ।

उपयुक्त सात धातुओं अर्थात् शरीर धारकों के प्रतिरिक्त, दस उपधातुएँ होती हैं जिनकी गणना भोज ने इस प्रकार की है—शिरा, स्नायु, गर्भाशय का शोणित और त्वचा के साथ परत ।^१ चरक ६, १५, १५ में कहते हैं कि रस से दुग्ध भी उत्पन्न होता है, दुग्ध से गर्भाशय का शोणित; पुनश्च, महास्नायु अथवा अस्थिविघ्न (कण्डरा) और शिराएँ रक्त से उत्पन्न होती हैं, और मांस से त्वचा और त्वचा की छः कलाएँ उत्पन्न होती हैं; और भेद से पाँच कलाएँ उत्पन्न होती हैं । पित्त की ऊष्मा से रस लाल रंग का हो जाता है । पुनः वायु और अग्नि की रक्त पर क्रिया होने के कारण रक्त स्थिर और श्वेत हो जाता है, और भेद कहलाता है । अस्थियाँ पृथ्वी, अग्नि और वायु का समुदाय है और इसीलिए, यद्यपि वे मांस और भेद से उत्पन्न हैं, फिर भी वे कठोर हैं । वे उनमें से चलने वाली वायु के कारण रन्ध्रमय बन जाती हैं और रन्ध्र 'वसा' संज्ञक भेद से भर जाते हैं । मज्जा के स्नेहमय भागों से फिर शुक्र उत्पन्न होता है । जिस प्रकार नवीन मृदाण्ड के रन्ध्रों में से पानी टपकता है, उसी प्रकार शुक्र अस्थियों के रन्ध्रों से रिसता रहता है और शुक्र का अपने स्रोतों के मार्ग से शरीर में से भी प्रवाह होता है । इच्छाओं और कामज आनन्द उत्तेजित होने से और रति की ऊष्मा से शुक्र बाहर टपकता है और अण्डकोषों में जमा हो जाता है जिनसे वह अन्ततः उपयुक्त मार्ग से मुक्त हो जाता है ।^२

का शुक्र अथवा अन्य किसी धातु में परिणत होना आहार की प्रकृति और पाचन शक्ति पर निर्भर करता है ।

^१ चक्रपाणि की चरक संहिता, ६, १५, १४ और १५ पर टीका, भोज का एक उद्धरण भोज को एक उपधातु माना गया है ।

^२ चरक संहिता, ६, १५, २२-२६ ।

वायु, पित्त और कफ

संक्षेप में शरीर धातु दो प्रकार का होता है; एक वह जो शरीर को गंदा बनाती है—मल, और दूसरा वह जो शरीर को धारण करता है और शुद्ध करता है—प्रसाद । इस प्रकार शरीर के छिद्रों में कई अवांछनीय शरीरजन्य बहिर्मुख पदार्थ एकत्र हो जाते हैं; रक्त जैसे कुछ धातु पीव बन जाते हैं; वायु, पित्त और कफ अपनी प्राकृत मात्रा से न्यून व अधिक (प्रकुपित) हो जाते हैं; और अन्य ऐसे पदार्थ हैं जो शरीर में विद्यमान होकर शरीर को क्षीण अथवा नष्ट करने वाले होते हैं; ये सब 'मल' कहलाते हैं अन्य जो शरीर के धारण करने और वृद्धि करने में सहायक होते हैं वे 'प्रसाद' कहलाते हैं ।^१

परन्तु वायु, पित्त और कफ शरीर के सब प्रकार के विकारों के लिए उत्तरदायी हैं; और इसलिए वे 'दोष' कहलाते हैं । फिर भी यह ध्यान रखना चाहिए कि वायु, पित्त और कफ और अन्य सारे मल जबतक अपना उचित अनुपात (सममान) में रहते हैं तबतक वे शरीर को दूषित अथवा क्षीण नहीं करते अर्थात् व्याधियाँ उत्पन्न नहीं करते । अतः वायु, पित्त और कफ अथवा स्वेद, मूत्र इत्यादि के समान मल भी तब तक 'धातु' कहलाते हैं जबतक कि वे सममान से अधिक नहीं होते और इस प्रकार वे शरीर को क्षीण करने की अपेक्षा धारण करने में सहायक होते हैं । अपने सममान में 'मलधातु' और 'प्रसादधातु' दोनों ही शरीर-धारण करने में परस्पर सहयोग करते हैं ।^२ जब विभिन्न प्रकार के आरोग्यकारक भोज्य और पेय पदार्थ उदर में पाचक अग्नि के सामने आते हैं तो वे ऊष्मा से पच जाते हैं । पक्व अन्न का सार-भाग रस है, और जो अशुद्ध पदार्थ पीछे रह जाते हैं और शरीर में धातु रूप में विलीन नहीं हो सकते, वे 'किट्ट' अथवा 'मल' कहलाते हैं । इस किट्ट से स्वेद, मूत्र, विष्ठा, वायु, पित्त, प्लेग्मा, और कर्ण, आँख, नाक, मुख तथा शरीर के रोम-कूपों के मेल, केश, दाढ़ी रोम, नख इत्यादि उत्पन्न होते हैं ।^३ आहार के अशुद्ध पदार्थ विष्ठा और मूत्र हैं; रस का कफ, मांस का अवशिष्ट अशुद्ध पदार्थ पित्त, और मेद का अवशिष्ट अशुद्ध पदार्थ स्वेद है ।^४ वायु, पित्त और कफ का यह दृष्टिकोण यह प्रदर्शित करता प्रतीत होता है कि ये स्राव शरीर के अन्य वेकार पदार्थों के समान व्यर्थ पदार्थ (किट्ट) हैं । किट्ट का सिद्धान्त यह है कि जब वे अपने सममान में होते हैं तो शरीर के धारण करने में और उसके

^१ वही, ४. ६. १७ ।

^२ एवं रसमली स्वप्रमाणावस्थितवाश्रयस्थ समधातोर्धातुसाम्यमनुवर्तयतः ।

—वही, १. २८. ३ ।

^३ वही, १. २८. ३ ।

^४ वही, ६. १५. ३० ।

महत्वपूर्ण कामों को करने में सहायक होते हैं, परन्तु, जब वे अपने सममान से अधिक अथवा न्यून हो जाते हैं तो वे शरीर में दोष उत्पन्न कर देते हैं और अन्ततः देहभेद कर देते हैं। परन्तु सब किट्टों में ये वायु, पित्त और कफ को मूलरूप से सबसे महत्वपूर्ण इकाइयाँ माना गया है, और अपने सममान में परस्पर सहयोग द्वारा वे शरीर के कार्यों को चालू रखते हैं और उनमें से एक, दो या तीनों की वृद्धि या क्षय के कारण सन्तुलन बिगड़ने पर उसका क्षय कर देते हैं।

जैसाकि पहले कहा जा चुका है, शरीर रस और रक्त जैसी कुछ धातुओं से निर्मित है। हम जो अन्न-पान लेते हैं वे धातुओं का पोषण करते हैं। तथापि जो अन्न-पान हम लेते हैं वह सारा शरीर द्वारा आत्मसात् नहीं किया जा सकता, और परिणामस्वरूप कुछ व्यर्थ अवशेष रह जाते हैं।^१ प्रश्न उठता है कि यह कौनसा पदार्थ है जो शरीर को धारण करता है अथवा उसका क्षय करता है? यह पहले ही देखा जा चुका है कि धातुओं का सममान ही शरीर के आरोग्य का निर्माण करता है। तथापि जैसाकि आसानी से देखा जा सकता है, यह सममान अन्नपान को इस प्रकार से आत्मसात् करने पर निर्भर है कि प्रत्येक धातु को उसका उचित, न अधिक न कम, अंश प्राप्त हो। यह भी आवश्यक है कि क्षय और वृद्धि के कारणों का उचित रूप में कार्य हो, जो इस प्रकार काम करे कि स्वयं धातुओं और सारे शरीर की दृष्टि से धातुओं को सममान में रखने के लिए सहायक हों। अतः मल की न्यूनता अथवा अधिकता धातुवैषम्य के आवश्यक सहयोगी है, इस हेतु मल की न्यूनता या अधिकता सारे धातुवैषम्य का कारण मानी जाती है। जबतक मलों की अधिकता अथवा न्यूनता नहीं होती तबतक वे शरीर के मुख्य व्यापारों के आधारभूतकारक हैं और इसलिए उन्हें 'धातु' माना जा सकता है। जब इनमें से एक या अधिक की अधिकता अथवा न्यूनता होती है तभी वे शरीर के उस व्यापार की सामान्य प्रक्रिया में विभिन्न प्रकारों से बाधक होते हैं और उन्हें दोष अथवा दूषित करने वाले कारण मानना चाहिए। शरीर के कई प्रकार के किट्ट हैं; परन्तु इन सब में वायु, पित्त और

^१ शाङ्गधर (४, ५) सात प्रत्यक्ष मलों की गणना करते हैं जो यहां वायु, पित्त और कफ संज्ञा से उल्लिखित तीन मलों से भिन्न हैं। वे हैं (१) जिह्वा, आँख और कपोलों के जलमय साव, (२) रंजक पित्त, (३) कान, जिह्वा, दाँत, बगल और उपस्थ का मैल, (४) नख, (५) आँखों का मैल, (६) मुख का चिकना प्रतीत होना, (७) यौवन में निकलने वाले मुहासे और दाढ़ी। इस पर टीका करते हुए राधामल्ल शाङ्गधर के उपर्युक्त अंश के पक्ष में चरक संहिता, ६. १५. २६-३० का उल्लेख करते हैं। मलों में से अधिकांश छिद्र-मल अर्थात् रोगों के छिद्रों का मैल है।

कफ शरीर की सारी वृद्धि अथवा क्षय, आरोग्य अथवा रोग का मूल होने के कारण सबसे महत्वपूर्ण तीन किट्ट माने जाते हैं। इस प्रकार पांच ऋषियों की सभा के पांडित्यपूर्ण संभाषण में काप्यवाच की उक्ति के उत्तर में आत्रेय कहते हैं 'एक अर्थ में तुमने सब ठीक कहा है, परन्तु तुम्हारे निर्णयों में से कोई भी निरपेक्ष सत्य नहीं है। जैसे यह आवश्यक है कि धर्म, अर्थ और काम इन तीनों पर समान रूप से ध्यान देना चाहिए अथवा जिस प्रकार शीत, ग्रीष्म और वर्षा ये तीनों ऋतुएँ एक निश्चित क्रम में आती हैं, उसी प्रकार जब वात, पित्त और कफ अथवा श्लेष्मा ये तीनों अपने प्राकृत-साम्य में होते हैं तो वे इन्द्रियों की क्षमता, बल, रंग और शरीर के आरोग्य में योगदान करते हैं और मनुष्य को दीर्घायु से युक्त करते हैं। परन्तु जब वे वैषम्य को प्राप्त होते हैं, तो वे विपरीत परिणाम उत्पन्न करते हैं और अन्ततः सारे शरीर के सम्पूर्ण साम्य को तोड़ देते हैं और उसका क्षय कर देते हैं।' 'एक महत्वपूर्ण बात की ओर पाठक का ध्यान विशेष रूप से आकर्षित करना आवश्यक है। मैंने 'मल' का अनुवाद कभी 'दोषकारी कारण' अथवा 'अशुद्धि' और कभी 'व्यर्थ के अवशिष्ट पदार्थ' किया है, और स्वभावतः इसके कारण भ्रम उत्पन्न हो सकता है। 'मल' शब्द का सम्बन्ध रोगों के उत्पन्न करने से है।^१ 'किट्ट' का अर्थ 'व्यर्थ के अवशिष्ट पदार्थ' अथवा 'स्त्राव' है और ये जब ऐसे मान में हों कि उनके कारण रोग हों तो उन्हें 'मल' कहा जा सकता है। परन्तु जब मल ऐसे मान में हो कि उससे कोई रोग उत्पन्न न हो, तो यह वास्तव में मल नहीं होता है अपितु 'मल-धातु' होता है (निर्बाधकरान्मलादीन् प्रसादे संचक्ष्महे)।^२ चरक के जिस ग्रन्थस्थल (१. २. ३) का उल्लेख किया जा चुका है, उसमें यह कहा जा चुका है कि पक्व अन्न और पान में से 'रस' और 'मल' संज्ञक 'किट्ट' (स्त्राव) उत्पन्न होते हैं (तत्राहारप्रसादाख्यरसः किट्टं च मलाख्यमभिनिर्वर्तते) और इस किट्ट से स्वेद, मूत्र, विष्ठा, 'वायु', 'पित्त' और श्लेष्मा उत्पन्न होते हैं। चूँकि अन्य धातुओं रस, अथवा रक्त आदि, के समान मल भी जबतक अपने समान में और संतुलन में रहते हैं तो शरीर धारण करते हैं, इसलिए वे भी धातु हैं (ते सर्व एव धातवो मलाख्याः प्रसादाख्याश्च)।^३ तथापि इस विषय में वाग्भट्ट का दृष्टिकोण भिन्न है। वह दोष, धातु और मल को पृथक्-पृथक् मानते हैं और उन्हें शरीर का मूल बताते हैं।

^१ चरक संहिता, १. १२. १३।

^२ तत्र मलभूतास्ते ये शरीरस्य बाधकराः स्युः, —चरक संहिता, ४. ६. १७।

^३ चरक संहिता पर चक्रपाणि की टीका। शाङ्गधर ४. ८ से तुलना कीजिए : 'वायुः पित्तं कफो दोषा धातवश्च मला मताः' अर्थात् वायु, पित्त और कफ दोष, धातु और मल रूप में विख्यात हैं।

^४ और भी 'एवं रसमलौ स्वप्रमाणावस्थितवाश्रयस्य समधातोर्धातुसाम्यमनुवर्तवतः।

—चरक संहिता, १. २८. ३।

इस प्रकार वे कहते हैं कि वायु शरीर को धारण करता है जो उरसाह, उच्छ्वास, निःश्वास, शारीरिक एवं मानसिक चेष्टा, वेगप्रवर्तन का उपपादक है। पित्त पाचन क्रिया, अग्नि, दृष्टि, मेधा, बुद्धि, शीर्ष, शारीरिक मार्दव के द्वारा शरीर की सहायता करता है, और श्लेष्मा स्वेयं और स्निग्धता के द्वारा, और संधियों का योगकारी इत्यादि होकर सहायता करता है। रस से प्रारम्भ होने वाली सात धातुओं के ये कार्य बताए गए हैं, 'प्रीणन' अथवा 'रस'—इन्द्रियों के समुचित कार्य द्वारा तृप्ति प्रदान करना, जीवन-प्राण शक्ति को प्रदान करना, स्नेह-चिकनाहट का उत्पादन, धारण-भार को वहन करना, अस्थि; पूरण अथवा 'मज्जा'—अस्थि कुहरों को भरना, और शुक्र का गर्भोत्पाद—उत्पादन; पुरुषों के विषय में यह कहा जाता है कि 'विष्टा' में शरीर धारण करने की शक्ति है, जबकि मूत्र अतिरिक्त जल को बाहर निकाल देता है और स्वेद उसे रोके रखता है।^१ वृद्ध वाग्भट्ट वायु, पित्त और कफ को 'दोष' बताकर (दूषिता) और धातुओं को दूष्य (वे धातु जो दूषित होती हैं) बताकर, धातु को वात, पित्त और कफ से पृथक् मानते हैं। आगे वे निश्चित रूप से अस्वीकार करते हैं कि धातु-मल रोग का कारण हो सकते हैं। वे इस प्रकार इस मत को (ऊपर उल्लिखित चरक का मत) औपचारिक अर्थात् रूपकात्मक कथन बताकर उड़ा देते हैं।^२ उनके अनुसार शरीर दोष, धातु और मल का समुदाय है।^३ फिर भी 'अष्टांग-संग्रह' के टीकाकार इन्दु का कथन है कि जो गत्यात्मक शक्ति धातुओं को प्रवृत्ति प्रदान करती है (दोषेभ्य एव धातूमां प्रवृत्तिः) वह दोषों से उपलब्ध होती है और उनसे रस के वहन, पाक, स्नेह, काठिन्य इत्यादि उपलब्ध होते हैं।^४ प्रारम्भ से ही एक अथवा दूसरे दोष की प्रबलता के कारण जब गर्भवृद्धि होने लगती है, तब ऐसा कहा जाता है कि बच्चे में एक या दूसरे दोष के विशेष लक्षण विद्यमान हैं और इसी हेतु वह वात प्रकृति, पित्त-प्रकृति अथवा श्लेष्म-प्रकृति कहलाता है। वाग्भट्ट आगे कहते हैं कि 'धातु वैषम्य' नहीं अपितु 'दोष वैषम्य' ही रोग है और दोषों का संतुलन अर्थात् 'दोष साम्य' आरोग्य है। इस मत के अनुसार दोष वैषम्य रोग है और क्योंकि दोष धातुओं से स्वतन्त्र इकाइयाँ हैं, इसलिए दोष-वैषम्य का अर्थ 'धातु-वैषम्य' होना आवश्यक नहीं।^५ एक

^१ अष्टांग हृदय, १. ११. १-५ ।

^२ तज्जानित्युपचारेण तानाहुर्षृतदाहवत् ।

रसादिस्थेषु दोषेषु व्याधयः संभवन्ति ये ।

—अष्टांग संग्रह, १. १ ।

^३ अष्टांग संग्रह के टीकाकार इन्दु ने इसका ऐसे वर्णन किया है—'शरीरं च दोष-धातुमल समुदायः (१. १) ।

^४ तथा च धातुपोषाय रसस्य वहनपाकस्नेहकाठिन्यादि दोषप्रसादलभ्यमेव । —वही ।

^५ आयुर्वेद का सांख्य और न्याय-वैशेषिक से घनिष्ठ सम्बन्ध है, केवल ये ही भारतीय दर्शन में किसी प्रकार के भौतिकविज्ञान का विवेचन करते हैं। नरसिंह कविराज

अन्य स्थल पर वृद्ध वाग्भट्ट कहते हैं कि जिस प्रकार बहुविध जगत् गुणों के विकार के अतिरिक्त कुछ नहीं है उसी प्रकार सारी व्याधियां तीन दोषों का विकार मात्र ही हैं, अथवा जिस प्रकार महासमुद्र में तरंगे, ऊर्मियां और फेन दृष्टिगत होते हैं, जो वास्तव में महासागर ही के समान हैं, वैसे ही सारी व्याधियां तीन दोषों के अतिरिक्त कुछ नहीं हैं।^१ एक अन्य स्थल पर वृद्ध वाग्भट्ट त्रिदोषों के संदर्भ में त्रि-गुणों की उपमा का प्रयोग भी करते हैं। अतः वे कहते हैं 'जिस प्रकार त्रिगुण अपने में विद्यमान परस्पर विरोध के उपरान्त भी संसार को अपनी विविधताओं से युक्त उत्पन्न करने के लिए परस्पर सहयोग करते हैं, उसी प्रकार दोषत्रय प्राकृत विरोध के होते हुए भी विविध व्याधियों के उत्पादन हेतु परस्पर सहयोग करते हैं।'^२ अस्थियों के विवेचन में' लेखक डा० हर्नले से इस बात में सहमत हैं कि वाग्भट्ट ने चरक और सुश्रुत के परस्पर मेल न खाने वाले विचारों की व्याख्या करके उन दोनों में सामंजस्य स्थापित करने का सदा प्रयत्न किया है। यहां पर भी उसी प्रवृत्ति के दर्शन होते हैं। इस प्रकार उन्होंने एक ओर चरक के द्वारा व्यक्त इन विचारों को रूपकात्मक (औपचारिक) बतलाया है कि धातुमल दोष है। दूसरी ओर उन्होंने उत्तरतन्त्र के इन कथनों का अनुसरण किया है कि दोषत्रय, धातु, मल और मूल मानव शरीर को धारण करते हैं। वे उत्तर तन्त्र का और आगे अनुसरण करते हैं और कहते हैं कि त्रिदोष त्रिगुण हैं

(एक दाक्षिणात्य लेखक) द्वारा अपने ग्रन्थ 'विवरणसिद्धान्तचिन्तामणि' (जिसकी एकमात्र पांडुलिपि लेखक के अधिकार में है) में यह प्रदर्शित किया गया है कि सांख्य के अनुसार स्वयं अपनी साम्यावस्था से किसी एक दोष की विपन्न प्रबलता में परिणत हो जाने वाला दोष ही रोग कहलाता है। (वैषम्य-साम्यावस्थामिच्छा-वस्थाविशेषवद् दोषत्वं रोगत्वम्)। तथापि नैयायिकों का मत है कि रोग एक पृथक् इकाई अथवा द्रव्य है, जो दोष से उत्पन्न होता है परन्तु जो स्वयं दोष नहीं है (द्रव्यत्वे सति दोषभिन्नदोषजन्यत्वं रोगत्वम्)। अतः रोग अपने लक्षणों अथवा कार्यों से भिन्न है। नरसिंह का यह भी मत है कि क्योंकि चरक ने व्याधियों को आग्नेय और वायव्य बताया है, अतः उन्होंने व्याधियों को पृथक् द्रव्यों के रूप में आशयगत भाव से ग्रहण कर लिया है। कभी-कभी किसी व्याधि के धातुवैषम्य द्वारा होने के चरक के कथन की व्याख्या इस प्रकार करनी चाहिए कि धातुवैषम्य व्याधियों के उत्पन्न करने का कारण है इसलिए औपचारिक अर्थ में उनको स्वयं को व्याधियां कहा गया है (यत्तु चरकेन धातुवैषम्यस्य रोगत्वमुक्तं तत्तेषां तथाविध-दुःखकर्तृत्वादौपचारिकम्। विवरणसिद्धान्त चिन्तामणि-पांडुलिपि, पृ० ३)।

^१ अष्टांग संग्रह १. २२।

^२ आरम्भकं विरोधेऽपि मिथो यदयद् गुणत्रयम्।

विषयस्य दृष्टं युगपद्व्याधेदोषत्रयं तथा ॥

(भिन्ना दोषास्त्रयो गुणाः) । डल्हण ने वायु की रजस् से, पित्त की सत्व से और कफ की तमस् से एकरूपता बतायी है ।^१

सूत्र स्थान में सुश्रुत का वर्णन है कि शोणित का भी वही स्थान है जो वायु, पित्त और कफ का है, और वे कहते हैं कि शरीर अन्न और पान के साथ-साथ आरोग्य अथवा रोगों में होने वाले वायु, पित्त, कफ और शोणित के विभिन्न मिश्रणों पर भी आश्रित है । इस पर व्याख्या करते हुए डल्हण का कथन है कि सुश्रुत का ग्रन्थ मुख्यतः शल्य ग्रन्थ है, अतः इसके लेखक का मत है कि शोणित अपने अन्य दूष्यों सहित व्रण में दोष उत्पादन हेतु महत्वपूर्ण भाग लेता है ।^२ आगे सुश्रुत वात, पित्त और श्लेष्मा को शरीरोत्पत्ति हेतु (देह संभव हेतवः) मानते हैं । शरीर के अधः, मध्यम, और ऊर्ध्व भाग में स्थित वात, पित्त और कफ ऐसे तीन स्तम्भों के समान हैं जो शरीर को धारण किए हुए हैं और शोणित भी उस कार्य में सहायता करता है । डल्हण का कथन है कि वात, पित्त और कफ सामूहिक कारण हैं जो शुक्र और शोणित की सहकारिता से काम करते हैं ।^३ आगे सुश्रुत ने वायु की 'वा' चलना, धातु से, पित्त की 'तप' तपाना, धातु से और 'श्लेष्मा' की 'श्लिष', आतिगन करना, धातु से व्युत्पत्ति की है । सूत्र स्थान में कफ, पित्त और वायु की सोम, सूर्य और अनिल से तुलना की गई है, न कि तीन गुणों से जैसा कि परिशिष्ट ग्रन्थ 'उत्तर-ग्रन्थ' में देखा जाता है । पित्त की प्रकृति का विवेचन करते हुए उनका कथन है कि पित्त शरीरस्थ अग्नि है, और पित्त के अतिरिक्त शरीर में कोई अन्य अग्नि नहीं है । पित्त में अग्नि के सारे गुण हैं और इसलिए जब यह क्षीण होता है तो आहार के आग्नेय पदार्थ इसकी वृद्धि में योग देते हैं, और जब इसकी वृद्धि हो जाती है तो भोजन के उपशामक पदार्थ इसको कम कर देते हैं । सुश्रुत के अनुसार पित्त का स्थान आमाशय और पक्वाशय के मध्य है और यह सारे अन्न और पान का पाक करता है और एक ओर रस को तथा दूसरी ओर मल, मूत्र आदि को पृथक् करता है । आमाशय और

^१ रजोभूयिष्ठो मारुतः रजो हि प्रवर्तकं सर्वभावानां, पित्तं सत्वोत्कटं, लघुप्रकाशकत्वात् रजोयुक्तं वा इत्येके कफस्तमो बहुलः, गुरुप्रावरणत्मकत्वादित्याहुर्मिषंजः । यद्येवं तत्कथं कफ प्रकृतिके पुंसि सत्वगुणोपपन्नता पठिता उच्यते, येगुणद्वितयमपि कफे ज्ञातव्यं, सत्वतमोबहुला आपः (सुश्रुत उत्तरतन्त्र ६६. ६ पर डल्हण की व्याख्या) ।

^२ एतद्धि शल्यतन्त्रम्, शल्यतन्त्रे च व्रणः प्रधानभूतः व्रणे च दूष्येषु मध्ये रक्तस्य प्राधान्यमिति शोणितोपादानाम् (वही) । सुश्रुत 'दोष' शब्द को पीव (पूति) के अर्थ में भी प्रयोग करते हैं ।

—१. ५. १२ ।

^३ सुश्रुत १. २१. ३ और ४ । उस पर टीका करते डल्हण का कथन है 'शुक्रार्तवादि-सहकारितया देहजनका अभिप्रेताः ।'

पक्वाशय के मध्य उपर्युक्त स्थान में स्थित होने के कारण (तत्रस्थमेव), पित्त अपनी शक्ति के द्वारा (आत्मशक्त्या) शरीर के अन्य पित्त स्थानों में कार्य करता है और अपने तपाने के कार्य (अग्निकर्म) के द्वारा उन स्थानों में समुचित कार्य का उपपादन करता है। भोजन पकाने का अपना कार्य करते समय इसको 'पाचक' कहा जाता है, रक्त को रंगने वाले पदार्थ को प्रदान करने वाले यकृत और प्लीहा में कार्य करते समय इसे 'रंजक' कहा जाता है (साचक), आँखों में अपना कार्य करने पर इसे लोचक कहा जाता है, त्वचा को कान्तिमान रूप प्रदान करने का अपना कार्य करते समय उसे 'आचक' कहा जाता है। पित्त उत्पन्न, द्रव, नीला अथवा पीला, दुर्गन्धयुक्त और अहितकर पाचन कर्म में से गुजरने के बाद खट्टा स्वाद देता है। श्लेष्मा के विषय में सुश्रुत का कथन है कि इसका प्राकृत स्थान ग्रामाशय है; उदकमय होने के कारण नीचे की ओर बहती है और पित्ताग्नि को शान्त करती है जो अन्यथा अत्यधिक ऊष्मा के कारण सारे शरीर का क्षय कर देती। ग्रामाशय में होने के कारण यह अन्य श्लेष्मा-स्थानों, यथा हृदय, जिह्वा, कण्ठ, शिर और शरीर की सारी संधियों में कार्य करती है। वायु का स्थान श्रोणि और गुदा है (श्रोणिगुदसंख्य); श्रोणिगत को सुश्रुत ने 'दोष' माना है और इसका मुख्य स्थान यकृत और प्लीहा माने जाते हैं।^१ मैं ऊपर बता चुका हूँ कि अथर्ववेद में तीन प्रकार की व्याधियाँ पाई जाती हैं : वातज, शुष्म और अश्रज।^२ चरक संहिता में वायु, पित्त और कफ को 'किट्ट' से उत्पन्न माना गया है। इस प्रकार उन्हें यहाँ आन्तरिक मल माना गया है, जो अन्न-रस के विलीनीकरण की विभिन्न अवस्थाओं, यथा, रस, मांस आदि में विलीन नहीं होते और जब ये रस, मांस आदि समान में होते हैं तो उन्हें शरीर वृद्धि की प्रक्रिया के संरक्षण हेतु कार्यों का सम्पादन करना होता है और जब ये वैषम्य में होते हैं तो शरीर का क्षय करते हैं। किट्ट का ठीक अर्थ क्या है यह निर्धारित करना कठिन है। इसका अर्थ अन्न-रस का रसरूप में केवल अविलीन भाग अथवा रक्त-रूप में अविलीन भाग, इत्यादि हो सकता है; अथवा इसका अर्थ सम्बद्ध धातुओं के लावसहित ऐसे अविलीन पदार्थ हो सकता है जो अन्न-रस की पर्याप्त मात्रा को शोषित कर लेते हैं और अपने कुछ दूष्य पदार्थों को अशोषित पदार्थ में छोड़ देते हैं; यदि इसकी व्याख्या 'धातुमल' अथवा धातु के दूष्य के अर्थ में की जाय तो किट्ट का कम से कम यही अर्थ होगा। शरीर की रचनात्मक और विनाशक शक्तियों में से अधिकांश का उद्गम इन्हीं मल और किट्टों से ही निमित्त है। कफ के जलमय गुण और पित्त के आग्नेय गुण की उपेक्षा नहीं की गई है; परन्तु उनका सार मलेमय अथवा विट्टमय माना गया है। परन्तु ऐसा प्रतीत होता

^१ सुश्रुत संहिता, १. ११. ८. १६।

^२ ये प्रपञ्चा वातजा ये च शुष्मा (अथर्ववेद, १. १२. ३) और अग्नेरिवास्य बहन् एति शुष्मिणः।

है कि सुश्रुत ने इस मलमय स्वरूप का उल्लेख नहीं किया है, अपितु ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने यह समझ लिया था कि शरीर का मुख्य दैहिक व्यापार पाचन कर्म की प्रकृति का तथा अग्नि और पाचन जन्य पदार्थों के विमाजन की प्रकृति का है और ऐसा प्रतीत होता है कि खाना पकाने का वह उदाहरण भलीभांति उनके मस्तिष्क में होगा जिसमें आग, पानी और वायु की आवश्यकता पड़ती है और यह भी प्रतीत होता है कि सुश्रुत का इस मत की ओर अधिक झुकाव है कि शरीर के दैहिक व्यापार पांच भौतिक क्रियाओं के कारण होते हैं जिनमें अन्न-रस ने पृथ्वी का स्थान ग्रहण कर लिया है और अन्य तीन भूत, अग्नि (पित्त), जल (श्लेष्मा) और वायु (वात) हैं। किस कारण से शरीर के इन तत्वों को अग्नि, जल और वायु का अन्य रूप माना है, यह सुश्रुत ने स्पष्ट नहीं किया है। तथापि परिशिष्टात्मक 'उत्तरतन्त्र' में यह मत व्यक्त किया गया है कि वे तीन गुण हैं। इस विवेचन के अन्तर्गत सिद्धान्तों को समझने के विभिन्न प्रयासों में सामंजस्य स्थापित करने के प्रयत्न में सदा मध्यम मार्ग ग्रहण करने में तत्पर वाग्भट्ट का मत है कि उनकी गुणत्रय से तुलना इसलिए करनी चाहिए कि वे परस्पर विरोधी होने पर भी परस्पर सहयोग करते हैं, और, क्योंकि रोग दोषों के विकारमात्र हैं इसलिए उनका आगे मत है कि दोष, धातु और दोष-मलों की बिलकुल पृथक्-पृथक् सत्ता है, परन्तु इन दोषों का स्वरूप क्या है इस पर कोई निश्चित मत व्यक्त करने में वह असमर्थ रहे हैं। जिस व्यक्ति को इन दोषों का अधिकतम निश्चित ज्ञान था वह चरक थे। उत्तर तन्त्र में वर्णित तथा वाग्भट्ट द्वारा प्रतिपादित गुणों की सांख्य तुलना का बहुत आमक प्रभाव पड़ा प्रतीत होता है, और दोषों की वास्तविक देह-व्यापार सम्बन्धी स्थिति का पता लगाने के प्रयत्न करने की अपेक्षा इन लेखकों ने उस कठिनाई को सांख्य-गुणों के प्रति अस्पष्ट संकेतों द्वारा उड़ा दिया है।

हम पुनः चरक पर आते हैं। उन्होंने वायु को सूखा (रूक्ष), ठण्डा (शीत), हल्का (लघु), वारीक (सूक्ष्म), गतिशील (चल), अन्य सब पदार्थों को विभिन्न दिशाओं में बिखरने वाला (विशद) और खुरदरा (खर) माना है।^१ जिन वस्तुओं

^१ चरक संहिता, १. १. ५८। इस पर टीका करते, चक्रपाणि का कथन है कि यद्यपि वैशेषिक दर्शन में वायु को न तो ऊष्ण और न शीत माना गया है, फिर भी क्योंकि यह शीत से बढ़ती हुई और गर्मी से घटती हुई देखी जाती है, इसलिए इसको शीत माना गया है। यह अवश्य है कि जब यह पित्त से युक्त होता है तब उसे ऊष्ण देखा जाता है, परन्तु ऐसा पित्त की ऊष्णता के साथ उसके संसर्ग के कारण ही होता है (योगवाहित्वात्)। वातकलाकलीय अध्याय (१. १२. ४) में वायु के छः गुणों का वर्णन है, परन्तु उसमें सूक्ष्म का उल्लेख नहीं है, और चल के स्थान पर दारण का वर्णन है। चक्रपाणि का कथन है कि दारण का वही

में इसके विरोधी गुण होते हैं उनसे इसका उपशमन होता है । आरोग्यकर रचना-त्मक प्रक्रिया में वायु को निम्न दैहिक कार्य करने वाला बताया गया है : यह शरीर यंत्र को सम्माले रखता है (तन्त्रयन्त्रधरः), यह प्राण, उदान समान और अपान रूपों में प्रकट होता है और विभिन्न प्रकार की चेष्टाओं का जनक है; यह वह शक्ति है, जो मन को सब अवांछनीय पदार्थों से रोकने वाला (नियन्ता) है और मन को वांछनीय पदार्थों में लगाने वाला (प्रणेता) है, इन्द्रियों को कार्य में लगाने का कारण है, सारे इन्द्रिय विषयों की उत्तेजना को वहन करने वाला है, शरीर के सारे घातुओं को एकत्रित करता है, एक पूर्ण इकाई के रूप में शरीर के कार्यों में समरूपता रखता है, वाणी का प्रवर्तक है, स्पर्श और शब्द का तथा उनसे सम्बद्ध इन्द्रियों का भी कारण है, हर्ष और उत्साह का मूल है, पाचक अग्नि के लिए समीकरण है, दोषों का शोषक, बहिर्मलों का क्षेप्ता, सब प्रकार के संचारों का प्रयोजक हेतु है, गर्भों की आवृत्तियों का निर्माता है और संक्षेप में, आयु की निरन्तरता का समान अर्थक है (आयुषोऽनुवृत्ति-प्रत्ययभूतः) । जब यह कुपित हो जाता है तो शरीर में नाना प्रकार के विकार उत्पन्न कर देता है; बल, वर्ण, सुख और आयु को क्षीण कर देता है; मन को दुःखी करता है, इन्द्रियों के व्यापारों को दुर्बल करता है, गर्भ को विकृत कर देता है, रोगों और मय, शोक, मोह इत्यादि के भावों को उत्पन्न करता है तथा प्राणों के कार्य को रोकता है ।

यह ध्यान देने योग्य बात है कि वायोविद ने किस प्रकार से वायु के बाह्य कर्म यथा पृथ्वी को धारण करना, अग्नि का ज्वालन, नक्षत्र और ग्रहों की एकसी गति, मेघ-सृष्टि, वृष्टि-वर्षण, नदियों का प्रवाहन, पुष्प और फलों की आकृति प्रदान करता, वनस्पतियों को उत्पन्न करना, ऋतु प्रवर्तन घातुओं का विभाग करना, बीजों की अंकुर उत्पादक शक्ति का उत्पादन करना, शस्यादि का अभिवर्धन आदि का वर्णन किया है ।^१ उसी चर्चा में मरीचि ने यह मत व्यक्त किया है कि अग्नि पित्त के अन्तर्गत है और सारे शुभ और अशुभ गुणों, पाचन और अपाचन, दर्शन-अदर्शन, शूरता और भय, क्रोध हर्ष, अज्ञता इत्यादि को पित्त अपने अकुपित या कुपित होने के अनुसार उत्पन्न करता है । काव्य का मत है कि श्लेष्मान्तर्गत सोम सारे अच्छे और बुरे गुणों यथा शरीर की दृढ़ता अथवा शिथिलता, मोटापा, पतलापन, उत्साह और आलस्य, पुंसत्व और क्लीबत्व, ज्ञान और अज्ञान आदि को उत्पन्न करता है ।^२

ये सम्भाषण ऐसा प्रदर्शित करते प्रतीत होते हैं कि आग्नेय के ग्रन्थ के लिखे जाने से पहले स्वस्थ और अस्वस्थ शरीर के दैहिक व्यापारों को एक प्रयोजक हेतु के फाय

प्रय है जो चल का है । उसी अध्याय (१. १२. ७) में वायु के लिए 'मुपिर कर' अर्थात् 'छिद्र करने वाला' विवेक्षण का प्रयोग किया गया है ।

^१ चरक संहिता, १. १२. ८ ।

^२ यही, १. १२. ११ और १२

से सम्बद्ध बताकर उनको समझाने का प्रयत्न किया गया था। छान्दोग्य उपनिषद् में पृथ्वी, जल और अग्नि को रचना के जनक हेतु बताया गया है; विभिन्न प्रकार के वायु अथर्ववेद जितने प्राचीनकाल में भी ज्ञात थे, और वायु को कई उपनिषदों में जीवन का मूल तत्त्व माना गया है। यह काली मात्रा तक निश्चित प्रतीत होता है कि वात, पित्त और कफ का सिद्धान्त उस मत का उत्तरकारीन विकसित रूप है जिसके अनुसार वायु (प्राण), अग्नि (दहन) और जन (संयोग) को शरीर का मूलभूत निर्माता तत्त्व माना गया है। इस प्रकार सुश्रुत इस मत का २. ४. ४० में उल्लेख ऐसे करते हैं : 'कुछ का कहना है कि मानव शरीर की प्रकृति भौतिकी है, प्रकृतिभूत वे भूत वायु, अग्नि और जल हैं'।^१ इन विवेचनों अथवा उन अन्य विवेचनों जिनके अनुसार शरीर एक भूत अथवा कई भूतों का परिणाम है, उनके प्रागे निकलता सम्बन्धी विचार की शाखाओं की प्रगति का अध्ययन इन नथ्य में करना चाहिए कि शरीर के भौतिक कारणों (उपादानों) को वायु मानने के अतिरिक्त उन्होंने शरीर के विकास और ह्रास के लिए एक या अधिक अन्तर्निहित गतिशील तत्त्वों को स्वीकार करने की आवश्यकता पर बल दिया है। इनसे स्पष्ट हो जाता है कि वात, पित्त और कफ को वायु और संयोग तथा प्रकृति और विकृति, दोनों कैसे माना गया है? इस प्रकार, जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है, चरक का कथन है कि गर्भ की रचना के काल से ही वात, पित्त और कफ कार्य करते रहते हैं, परन्तु यह कार्य न्यूनधिक भिन्न-भिन्न प्रकार से और विभिन्न प्रणालियों में वात, पित्त, मल और कफ की साम्य अवस्था में (समपित्तानिलकफ) अथवा पृथक्-पृथक् भागों में उनका प्राधान्य होने के कारण वातल, पित्तल और श्लेष्मल रूप में होता है।^२ श्लेष्मल प्रकृति के मनुष्य

^१ प्रकृतिमिह नराणां भौतिकीं केचिदाहुः ।

पवनदहनतौरैः कीर्तितास्तास्त, तिल ॥ —सुश्रुत ३. ४. ८० ।

^२ चरक ने एक मत का उल्लेख किया है जिसके अनुसार कुछ लोग समवातपित्तश्लेष्म (वात, पित्त और श्लेष्मा की समान मात्रा से युक्त) माने जाते हैं। क्योंकि सारे मनुष्य विभिन्न प्रकार का भोजन खाते हैं (विषमाहारोपयोगित्वात्), इसलिए वे अवश्य वातप्रकृति, पित्तप्रकृति अथवा श्लेष्मप्रकृति होंगे। इसके विरुद्ध चरक का कथन है कि समवातपित्तश्लेष्म और स्वास्थ्य अथवा रोगों से मुक्ति (अरोग) एक ही बात है। सब भेषजों का प्रयोग इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए किया जाता है और इस बारे में कोई सन्देह नहीं हो सकता कि ऐसी अवस्था विद्यमान है। पुनश्च वात-प्रकृति, पित्त प्रकृति और श्लेष्मप्रकृति ये शब्द गलत हैं, क्योंकि प्रकृति का अर्थ स्वास्थ्य से है। वात प्रकृति का अर्थ यह है कि वात की मात्रा की प्रधानता है (आधिक्यभावात्सा दोष प्रकृतिरुच्यते), और परिणामगत आधिक्य

सामान्यतः स्वस्थ होते हैं, जबकि वातल और पित्तल प्रकृति के मनुष्य सदा क्षीण स्वास्थ्य होते हैं। वाद में, जिस दोष की मनुष्य के शरीर में उसके जन्म से ही प्रबलत्व है उस दोष-प्रधान व्याधि से जब वह पीड़ित होता है तो नव संचित दोष उसी ढंग से दोष को उत्पन्न करता है जिस ढंग में उसके शरीर का प्रधान दोष काम कर रहा होता है, परन्तु यह नव संचित दोष सम्बद्ध मूलदोष की वृद्धि नहीं करता है। मूलदोष की कभी वृद्धि नहीं होती, और किसी व्याधि के कारण दोष की कितनी ही प्रबलता क्यों न हो, दोष की शारीरिक स्थिति एक-सी रहती है। इस प्रकार कोई वात प्रकृति पुरुष श्लेष्म प्रकृति अथवा पित्त प्रकृति अथवा इसके विपरीत नहीं होता। जो दोष विधायक है वे सदा अपने दैहिक व्यापारों में लगे हुए अविच्छिन्न भाग के रूप में रहते हैं। वाद में होने वाले दोषों की वृद्धि अथवा उनकी न्यूनता रोग उत्पन्न करने में पृथक् रूप से कार्य करती है, और इन वाद के दोषों के संचय अथवा उनके हास के और 'प्रकृति' संज्ञक दोषों के रचना सम्बन्धी शाश्वत भागों के बीच में कोई आदान-प्रदान नहीं होता।^१ केवल इसी अर्थ में कोई दोष प्रकृति दोष से संबद्ध है (जैसाकि चक्रपाणि का कथन है) कि कोई दोष उस शरीर में बलशाली होता है जिसमें संबद्ध दोष की प्रकृति-रूप से प्रधानता होती है और इससे विपरीत अवस्था में वह क्षीणतर हो जाता है।^२ इस संदर्भ में यह कहना अनुपयुक्त नहीं होगा

और विकार एक ही है, इसलिए उपयुक्त संज्ञाएं वातल, पित्तल आदि हैं। जब कोई वातल मनुष्य वातवर्धक पदार्थों का प्रयोग करता है तो वात एकदम बढ़ जाता है, परन्तु जब वह पित्त अथवा श्लेष्मावर्धक पदार्थों का प्रयोग करता है तो उसमें पित्त अथवा श्लेष्मा उतनी शीघ्रता से नहीं बढ़ते जितनी शीघ्रता से वात बढ़ता है। इसी प्रकार पित्तल मनुष्य में पित्तवर्धक पदार्थों का उपयोग करने से पित्त शीघ्रता से बढ़ता है और ऐसा ही श्लेष्मा के साथ होता है।

(चरक संहिता ३. ६. १४-१८)।

^१ वही, १. ७. ३८-४१। इस अंश 'प्रकृतिस्थं यदा पित्तं मारुतः श्लेष्मणः क्षये' (१. १७. ४५) का इस मत के पक्ष में प्रायः उल्लेख किया जाता है कि दोषों की नई वृद्धि प्रकृति दोषों पर प्रभाव डालती है। परन्तु चक्रपाणि इसकी अन्य प्रकार से व्याख्या करते हैं। उनका कथन है कि कोई रोग ऐसे दोष द्वारा उत्पन्न हो सकता है जो इस तथ्य के कारण अपने शाश्वत प्रकृतिमान से अधिक नहीं है कि वह शरीर के एक भाग से दूसरे भाग में वाहित हो जाय और उसके परिणाम-स्वरूप कोई स्थानीय वृद्धि अथवा अधिकता उत्पन्न हो जाय, हालांकि दोष की कुल मात्रा का आधिक्य न हो।

^२ समानां हि प्रकृति प्राप्य दोषः प्रवृद्धवलो भवति, असमानां तु प्राप्य तथा बलवान् न स्यात् (चरक संहिता १. १७. ६२ पर चक्रपाणि की टीका)।

कि यद्यपि दोष परस्पर रूप में एक दूसरे के विरोधी हैं, तो भी वे एक दूसरे की मर्या प्रभावहीन नहीं करते और शरीर में उनका योग-नाश उभ हो जाना संभव है। वर्षा, शरत्, हेमन्त, ग्रीष्म, वसन्त, ग्रीष्म उन छः ऋतुओं में पित्त, क्लेष्मा और वायु इन तीन दोषों का एकान्तर रूप से प्रमथन चय, प्रकोप और दमन होता है। इस प्रकार, उदाहरणतः वर्षा में पित्त का, चय होता है, शरत् में पित्त का प्रकोप होता है, हेमन्त में पित्त का दमन और क्लेष्मा का चय होता है, ग्रीष्म में वायु का चय होता है, इत्यादि।^१ दोषों की प्राकृत और विकृत अवस्थाओं की विषमता दिखाने हुए चरक

^१ वही १. १७. ११२। इन पर चक्रपाणि की टीका भी देखिए। सुश्रुत संहिता १. २१. १८ पर व्याख्या करते हुए दलहण कहते हैं कि दोष-संचय का प्रथम नामान्य रूप से समूह रूप में होने प्रथमा एकत्रित होने से है (देहेऽनिर्या वृद्धिरनयः), दोषों के प्रकोप का अर्थ यह है कि एकत्रित हुए दोष शरीर में फैल गए हैं (विचयनरूपा वृद्धिः प्रकोपः)। वायु चय के लक्षण लक्षण स्तब्ध-कोष्ठता और पूर्ण-कोष्ठता है; पित्त का लक्षण पीला दीप्तिमान और मन्दोष्णता है; कफ का लक्षण घणों का भारीपन और श्वास-माघ है। चय की सभी अवस्थाओं में, जिन दोष विशेषों का चय हुआ हो उनको बढ़ाने वाले कारणों के प्रति विद्वेष का भाव होता है (चयकारणविद्वेषश्च) चय काल रोगों की उत्पत्ति और उनके रोकने के लिए प्रथम क्रियाकाल है। यदि दोषों को इस काल में ही दूर कर दिया जाय या शान्त कर दिया जाय तो फिर आगे रोग नहीं होता। वायु के प्रकोप के सामान्य लक्षण आमोशय के विकार हैं। पित्त के प्रकोप के लक्षण अम्लता, प्यास और कफ के प्रकोप के लक्षण भोजन के प्रति अरुचि, हृदय की बड़कन (हृदयोत्प्लेद) आदि हैं। शोणित का प्रकोप सदा वात, पित्त और कफ के प्रकोप के कारण होता है। रोगों के अग्रसर होने का यह दूसरा क्रिया-काल है। तीसरा क्रिया-काल 'प्रसार' कहलाता है। इस काल में दोषों के उफान सा कुछ-कुछ होता है (पयु-पित्तकिण्वोदकपिष्टसमवाय इव)। इसको वायु द्वारा गति-प्रदान की जाती है; जो वायु अचैतन्य होने पर भी समस्त कार्यों का हेतु है। जब पानी की बड़ी मात्रा किसी स्थान पर जमा हो जाती है तो वह किनारे तोड़कर वह निकलता है और अपने मार्ग की अन्य धाराओं से मिलकर सब दिशाओं में फैल जाता है; उसी प्रकार दोष भी कभी अकेले, कभी दो के जोड़ों में और कभी सभी साथ-साथ फैल जाते हैं। सम्पूर्ण शरीर में, उसके आगे भाग में अथवा जिस किसी भाग में उत्तेजित दोष फैले, वहाँ रोग के लक्षणों की बौद्धिमानों इस प्रकार होती है, जैसे मेघों से पानी बरसता हो (दोषो विकारं नमसि मेघवत् तत्र वर्षति)। जब एक दोष, उदाहरणार्थ वायु, दूसरे दोष, यथा पित्त, के प्रकृति-स्थान में अपना प्रसार कर देता है, तो दूसरे का प्रतीकार पहले की ओर दूर कर देता है (वायोः पित्त-

का कथन है कि प्राकृत अवस्था में पित्ताग्नि पाचनकारक होती है। श्लेष्मा वल और ओज है, और वायु सारी क्रियाओं का तथा सारे जीवित प्राणियों के जीवन का स्रोत है, परन्तु विकृत अवस्था में पित्त अनेकों व्याधियाँ उत्पन्न करती है; श्लेष्मा शरीर-यन्त्र का मैल है और अनेकों क्लेशों का कारण है, और वात भी अनेकों रोगों को उत्पन्न करता है और अन्ततः मृत्युकारक है। जिन स्थानों पर वात, पित्त और कफ के विकारों को अधिकांश में पाया जाता है उनका वर्णन चरक ने इस प्रकार किया है : वात के विकार के स्थान मूत्राशय, गुदा, कटि और पाँवों की अस्थियाँ हैं, परन्तु पक्वाशय उसके विकार का विशेष स्थान है; पित्त के विकारों के स्थान स्वेद, रुधिर और आम्लाशय हैं जिनमें अन्तिम सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं; श्लेष्मा-विकारों के स्थान वक्ष, शिर, ग्रीवा, संधियाँ, आम्लाशय और भेद हैं, जिनमें वक्ष सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं। वात के ग्रस्ती, पित्त के चालीस और श्लेष्मा के बीस विकार होते हैं।^१ परन्तु वात, पित्त और श्लेष्मा के इन विभिन्न विकारों में से प्रत्येक में सम्बद्ध दोषों के विशेष स्वरूप और लक्षण पाए जाते हैं। इस प्रकार १. २०. १२-२३ में चरक ने कुछ ऐसे लक्षणों का वर्णन किया है जिनका परिणाम उन व्याधियों का निदान है जो वात, पित्त अथवा कफ के वैपम्य के कारण होती हैं। परन्तु यह प्रश्न उठ सकता है कि इस मत के अनुरूप वायु, पित्त और कफ की प्रकृति को कैसा समझा जाय ? क्या वे केवल काल्पनिक इकाइयाँ मात्र हैं, जिनका कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है और अनेकों लक्षणों के चिह्न स्वरूप अवस्थित हैं ? ऐसी व्याख्या करने पर वास्तविकता लक्षणों की होगी और व्याधियों के कारण, अर्थात् दोष, एक नाम के आधीन कुछ लक्षणों के समूहों को इकट्ठा करने हेतु सुविधाजनक चिह्न मात्र बन जायेंगे। जहाँ कहीं भी लक्षणों का एक समुदाय विशेष हो, वहाँ यह मानना होगा कि वायु का प्रकोप है, जहाँ कहीं लक्षणों का दूसरा समुदाय हो, वहाँ पित्त का प्रकोप है, इत्यादि। परन्तु ऐसी व्याख्या के विरुद्ध गम्भीर आपत्तियाँ हैं। क्योंकि, जैसाकि हम ऊपर दिखा चुके हैं, कई ऐसे स्थल आते हैं जहाँ इनदोषों का 'मल' और 'किट्ट' संज्ञा से वर्णन किया गया है, जो अपने प्राकृत मन में शरीर तंत्र को धारण करते हैं और उसका

स्थानगतस्य पित्तवत् प्रतीकारः)। 'प्रकोप' और 'प्रसार' के मध्य के अन्तर का डल्हण ने इस प्रकार वर्णन किया है : यथा जव घी को गरम किया जाता है तो वह थोड़ा चलायमान होता है; यह थोड़ा 'संचलन' प्रकोप है; परन्तु जव इसको निरन्तर और तेजी से इतना उबाला जाय कि फेन-मंडल से युक्त होकर बाहर निकलने लगे, तो उसे 'प्रसार' कहा जा सकता है (सुश्रुत संहिता १. २१. १४-३२)। जव पूर्व-रूप दिखाई देता है तो चौथा क्रियाकाल होता है और पाँचवा काल 'रूप' अथवा 'व्याधि' (रोग) काल का है (वही, ३८, ३९)।

^१ चरक संहिता, १. २०. ११।

निर्माण करते हैं तथा विषमावस्था में व्याधियाँ उत्पन्न करते हैं और अन्त में देह-भंग कर देते हैं। उपर्युक्त अर्थ द्वारा इन स्थलों की संतोषप्रद रूप से व्याख्या नहीं की जा सकती और फिर कई ऐसे स्थल हैं जिनमें पित्त और कफ का ऐसी पृथक् इकाइयों के रूप में वर्णन है जिनका विशेष रंग और पदार्थगत घनत्व है, और यह भी कहा जाता है कि शरीर में कुछ विशेष स्थान हैं जहाँ वे संचित होते हैं और यह असम्भव होगा यदि इस अर्थ को ग्रहण किया जाय कि वे वास्तविक इकाइयाँ न होकर काल्पनिक इकाइयाँ ही हैं जिनका विभिन्न लक्षणों के सामूहिक बोध के लिए सुविधा-जनक चिह्न होने के कारण केवल रीतिविधान सम्बन्धी महत्व ही है।^१

दोषों में कुछ गुण-विशेषों को बताए जाने का कारण यह विश्वास है कि कार्य के गुण कारण के गुणों के कारण होते हैं। अतः हमारे शरीर के विभिन्न गुणों को कार्य मान लेने पर, कारणों को भी उन गुणों से युक्त माना गया जिन से कार्यों को वे गुण प्राप्त हुए। इस प्रकार, वात के गुणों के वर्णन के संदर्भ में चरक का कथन है कि रोक्ष्य गुण के कारण वात प्रधान प्रकृति वाले (वातल) पुरुषों के शरीर रुखे, कृश और छोटे होते हैं और ऐसे लोगों की ध्वनियाँ कर्कश, क्षीण, घरघराती, धीमी और

^१ दोषों की मलात्मकता ऐसे स्थलों द्वारा विशद रूप में प्रदर्शित की गई है जिनमें आहार सामग्री को पचाने के लिए वात, पित्त और श्लेष्मा के लिए आमाशय में कुछ स्थान की आवश्यकता मानी गई है; उदाहरणार्थ, 'एक पुनर्वातपित्त श्लेष्मणां (वही ३. २. ३), श्लेष्म हि स्निग्धश्लक्ष्णमृदुमधुरसारसान्द्रमन्दस्तिमितगुरुशीत विज्जलाच्छः (श्लेष्मा चिकनी, श्लक्ष्ण, मृदु, मधुर, सारमय, जड, सांद्र, भारी, शीत, पिच्छल और स्वच्छ होती है—वही ३. ८. १४. ७. ५); पित्तमुष्णं तीक्ष्णं द्रवं विस्त्रमम्लं कटुकं च (पित्त गर्म, तीखा, और द्रव, खट्टा और विस्न और कड़वा होता है—वही, ३. ८. १४. ७. ६) वातस्तुरूक्षलघुचलबहुशीघ्रशीतपरुषविशदः (वात रुखा, हलका, चल, बहुल, शीघ्र, शीत, कड़ा और विशद होता है।

—वही, ३. ८. १४. ७. ७।

कलकत्तावासी महामहोपाध्याय कविराज गणनाथ सेन ने दोषों को दो वर्गों में विभक्त करने का प्रयत्न किया है—अदृश्य (सूक्ष्म) और दृश्य (स्थूल)—सिद्धान्त निदान पृ० ६-११। परन्तु यद्यपि ऐसा अन्तर निस्सन्देह किया जा सकता है, फिर भी चिकित्सा साहित्य में ऐसा नहीं किया गया है क्योंकि चिकित्सा के दृष्टि-कोण से ऐसा करना निरर्थक है, और यह हमें दोषों के वास्तविक स्वरूप को समझने में भी मदद नहीं देता। दोषों का स्वरूप और उनके कार्य उनकी सूक्ष्मता अथवा स्थूलता पर विलकुल निर्भर नहीं करते, और न स्थूल दोषों को सदा सूक्ष्म दोषों का परिणाम ही माना जा सकता है।

टूटी-सी होती हैं और वे अच्छी तरह सो नहीं सकते (जागृतक); पुनश्च, वायु के लघुता के गुण के कारण वातल मनुष्य की चाल भी फुर्तीली और तेज होगी, और ऐसे ही आहार, मापण आदि की उसकी सारी चेष्टाएँ होंगी। यह आसानी से देखा जा सकता है कि वायु के गुणों का शरीर के गुणों से सादृश्य औपचारिक ही है, फिर भी, क्योंकि किसी व्यक्ति के शरीर के विशेष गुण और लक्षण का कारण एक या दूसरा घातु माना जाता था, इसलिए इन लक्षणों को उनके औपचारिक सादृश्य से सम्बद्ध कर दिया गया।

दोषों के गुणों की गणना करने के सम्बन्ध में एक दूसरी बात ध्यान देने योग्य है। किसी दोष के प्रकोप का यह अर्थ होना आवश्यक नहीं है कि इसके सारे गुण पूरी शक्ति से प्रदर्शित कर दिए गए हों; यह संभव है कि दोष के एक अथवा अनेक गुणों का आविर्भाव हो जाय और अन्य यथापूर्व ही रहें। इस प्रकार वायु को निम्न गुणों वाला बताया जाता है : रुक्ष, लघु, चल, बहु, शीघ्र, शीत, इत्यादि, और यह संभव है कि किसी विशेष दशा में 'शीत' गुण का आविर्भाव हो जाय और अन्य अकुपित ही रहें, अथवा इसी प्रकार शीत और रुक्ष अथवा शीत, रुक्ष और लघु, इत्यादि हो। अतः चिकित्सक का यह कर्तव्य है कि वह न केवल यह ज्ञात करे कि कौन-से दोष की प्रबलता हो गई है अपितु यह भी परीक्षा करे कि कौन-से दोष के कौन-से गुण प्रबल हो गए हैं। दोषों के गुण परिवर्तनीय हैं अर्थात् यह संभव है कि एक प्रकुपित दोष दोष ही रहे और इस पर भी उसके कुछ गुणों की वृद्धि हो जाय और अन्यो का ह्रास। किसी दोष के प्रकोप का स्वरूप उस दोष से संबद्ध गुणों के प्रकोप के स्वरूप (अंशांक विकल्प) के द्वारा निर्धारित किया जाता है।^१ ऐसे सिद्धान्त से स्वभावतः यह अनुमान होता है कि क्योंकि इस या उस गुण से युक्त इकाइयाँ दोष की संघटक-भाग होती हैं, इसलिए दोष को उसके सारे अंगों में समरूप पूर्ण इकाई नहीं माना जा सकता। इस मत के अनुसार दोष एक विशेष प्रकार का नल प्रतीत होता है जो विभिन्न गुणों वाले कई भिन्न-भिन्न मलों का मिश्रण है, परन्तु जो एकसी व्यवस्थाओं के अनुसार काम करते हैं। जब कोई दोष अपनी स्वस्थ अवस्था में होता है तो इसकी अंग रूप इकाइयाँ अपने और सम्पूर्ण दोष के एक निश्चित अनुपात में होती हैं। परन्तु, जब यह कुपित

^१ चरक संहिता २. १. १०. ४। इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है 'तत्र दोषाणामंशांशविकल्पो यथा वाते प्रकुपितेऽपि कदाचिद् वातस्य शीतांशो बलवान् भवति, कदाचिल्लघ्वंशः कदाचिद्रूक्षांशः कदाचिल्लघुरुक्षांशः।' जो दोष प्रबल रूप से शरीर में कुपित होते हैं उन्हें 'अनुबन्ध' कहा जाता है, और जो दोष व्याधि के समय मुख्यतः कुपित नहीं होते हैं उन्हें 'अनुबन्ध' कहा जाता है। जब तीन दोष संयुक्त रूप से कुपित होते हैं तो उसे संनिपात कहते हैं, और जब दो दोष कुपित होते हैं तो उसे 'संसर्ग' कहते हैं। (वही, ३. ६. ११)।

हो जाता है तो उसके कुछ अंगभूत मल अनुचित मान में बढ़ सकते हैं जबकि अन्य प्राकृत अवस्था में ही रहें; यह अवश्य है कि सम्पूर्ण दोष का गुण प्रबल अथवा क्षीण हो जाय। अतः दोष, यथा कफ और पित्त, को समरूप प्रकृति के एक मल की अपेक्षा मलों का संग्रह मानना चाहिए। यह आसानी से देखा जायगा कि किसी दोष के विभिन्न अंगों की तुलनात्मक शक्तियों और अन्य दोषों के अन्य अंगों की सम्बद्ध शक्तियों और अनुदातों पर ध्यान देवें तो समुदायों की संख्या अगणित हो जाती है और ऐसे समुदायों से उत्पन्न रोग भी अगणित हैं। चरक के विवेचन की सम्पूर्ण प्रणाली इन विकारों के स्वरूपों को निश्चित करने पर निर्भर करती है, व्याधियों के नामों का उद्देश्य तो केवल एक विशेष प्रकार के अनेकों विकारों का सामूहिक नामकरण मात्र से है।^१

वायु, पित्त और कफ के सृजनात्मक और नाशक कार्यों के विषय में जिस एक बात पर और ध्यान देना आवश्यक है वह यह है कि वे स्वतन्त्र हेतु हैं जो मनुष्य के कर्म के और मनुष्य के मन के साथ एक होकर कार्य करते हैं। वात, पित्त और कफ द्वारा धातु, रस, रक्त आदि के द्रव्यों पर किए जाने वाले व्यापार के रूप में मानसिक व्यापार और शारीरिक व्यापार एक दूसरे के समानान्तर चलते हैं; क्योंकि दोनों मानव कर्म का अनुसरण करते हैं, परन्तु उनमें से किसी का भी दूसरे के द्वारा निर्धारण नहीं किया जाता है, हालांकि उनकी परस्पर घनिष्ट अनुरूपता है। मनोभौतिक समरूपता का संकेत चरक की प्रणाली में सर्वत्र मिलता है। इसका नियमन करते हुए चरक कहते हैं : 'शरीरमपि सत्त्वमनुविधीयते सत्त्वं च शरीरम्' (मन शरीर के और शरीर मन के अनुरूप है)। इस सम्बन्ध में शायद यह याद हो कि 'धातुवैषम्य' अथवा 'अभिघात' (दुर्घटना, गिरना आदि से उत्पन्न शारीरिक घात) का मूल कारण मूर्खता-पूर्ण कार्य (प्रज्ञापराध) है। पुनश्च, वात, पित्त और कफ न केवल भौतिक व्यापारों का सम्पादन करते हुए पाए जाते हैं अपितु विभिन्न प्रकार के बौद्धिक व्यापार भी करते हुए देखे जाते हैं। परन्तु सारे बौद्धिक व्यापार वस्तुतः मानसिक होते हैं। वात, पित्त और कफ को बौद्धिक व्यापारों का कारण बताने का जो अर्थ लिया गया है वह एक प्रकार की मनो-भौतिक समरूपता है, जिसमें मन शरीर के अनुरूप है और शरीर मनस् के तथा दोनों कर्म के अनुरूप हैं।

शीर्ष और हृदय^२

शरीर के मुख्यतम स्थान शीर्ष, हृदय और वस्ति हैं। प्राणों और सारी

^१ यद् वातारब्धत्वादिज्ञानमेव कारणं रोगाणां, चिकित्सायामुपकारि, नामज्ञानं तु व्यवहारमात्रप्रयोजनार्थम् (चरक संहिता १. १८. ५३ पर चक्रपाणि की टीका)।

^२ चरक संहिता में 'हृदय' के विभिन्न नाम ये हैं, महत्, अर्थ, हृदय (१. ३०. ३)।

ज्ञानेन्द्रियों को शीर्ष पर आश्रित (श्रिता) बताया है।^१ शीर्ष और मस्तिष्क का अन्तरग्रन्थर्वेद काल जैसे प्राचीनकाल में भी ज्ञात था। इस प्रकार अ० वे० में शीर्ष शब्द का प्रयोग शिरा के अर्थ में हुआ है और उसी सूक्त के मंत्र ८ और २६ में 'मस्तिष्क' शब्द का प्रयोग दिमाग के अर्थ में किया है।^२ शिरोरोग का अ० वे० १. १२. ३ में 'शीर्षक्ति' संज्ञा से वर्णन किया गया है। मस्तिष्क-द्रव्य को चरक संहिता ८. ६. ४ में 'मस्तुलुंग' कहा है, उसी अध्याय में 'मस्तिष्क' शब्द का प्रयोग मस्तिष्क-द्रव्य के अर्थ में किया है (८. ६. ८०) जैसाकि चक्रपाणि द्वारा व्याख्या की गई है।^३ चरक ८. ६. ४ में से ऊपर उद्धृत अंश यह प्रदर्शित करता है कि कम से कम दृढ़बल के मत में शीर्ष इन्द्रियों और सारे इन्द्रिय एवं प्राण स्रोतों का स्थान है। इस अंश पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि यद्यपि इन्द्रिय-वह और प्राण-वह स्रोत शरीर के अन्य भागों से भी जाते हैं, फिर भी वे शीर्ष से विशेष रूप से सम्बद्ध हैं (शिरसि विशेषेण प्रवृद्धानि), क्योंकि जब शिर पर कोई आघात होता है तो वे भी आहत होते हैं। चरक और दृढ़बल के अनुसार सारी इन्द्रियाँ और प्राण भी शिर से विशेष रूप में संबद्ध हैं, परन्तु हृदय को प्राणों का और मन का भी केन्द्र बिन्दु माना गया है, जैसाकि मैं बाद में बताऊंगा। चरक के समान ही प्राचीन भेल का मत है कि मस्तिष्क मन का स्थान है; जहाँ तक मेरा ज्ञान है यह मन संस्कृत-साहित्य में

^१ तथापि चक्रपाणि इसकी व्याख्या इस प्रकार करते हैं 'श्रिता इव श्रिताः' अर्थात् वे मानों आश्रित हैं (१. १७. १२), क्योंकि जब शीर्ष आहत होता है तो सारी इन्द्रियाँ भी आहत होती हैं। चरक ६. २६. १ में ऐसा कहा गया है कि एक सौ सात मर्म स्थान है, और इनमें सबसे महत्वपूर्ण तीन स्थान शीर्ष, हृदय और वस्ति हैं। ८. ६. १६ में "हृदि मूर्ध्नि च वस्ती च नृणां प्राणाः प्रतिष्ठिताः" ८. ६. ४ में स्पष्ट रूप से कहा है कि सारी इन्द्रियाँ, इन्द्रियवह और प्राणवह स्रोत शीर्ष पर उसी प्रकार आश्रित हैं जिस प्रकार सूर्य की किरणें सूर्य पर आश्रित हैं—शिरसि इन्द्रियाणि इन्द्रियप्राणवहानि च स्रोतांसिसूर्यमिवगभस्तयः संश्रितानि)।

^२ वह कौनसा देवता था जिसने उसके मस्तिष्क, मस्तक, शिर, पृष्ठ (ककाटिका) की (रचना) की, जिसने सबसे पहले कपाल रचा, किसने मनुष्य के जबड़ों में एकत्र करके स्वर्गारोहण किया (अ० वे० १०. २. ८)। 'अथर्वा ने शुद्धिकारक मस्तिष्क से ऊपर अपने शिर (मूर्धानम्) को और हृदय को भी एकसाथ सीकर (उनको) शिर के बाहर आगे कर दिया' (वही २६) (ब्रिटनी का अनुवाद, हार्वर्ड ओरियंटल सिरीज)।

^३ मस्तिष्कं शिरोमज्जा। चक्रपाणि, चरक संहिता का ८. ६. ८०। मस्तिष्क शब्द का कभी-कभी, यद्यपि विरल रूप में ही, शिर के अर्थ में प्रयोग होता है, जैसे चक्रपाणि द्वारा उद्धृत अंश ८. ६. ८० में—मस्तकेऽण्डागुलं पट्टम्।

अद्वितीय है । उनका कथन है कि सारी इन्द्रियों में उत्कृष्ट मन का (सर्वेन्द्रियपरम्) स्थान शिर और तालु के बीच में है (शिरस्तात्वन्तरगतम्) । वहां स्थित होने के कारण यह इन्द्रियों के सारे विषयों का (विषयान् इन्द्रियाणाम्), समीपस्थ रसों का (रसादिकान् समीपस्थान्) ज्ञान प्राप्त करता है । मन और सारी इन्द्रियों की शक्ति का मूल कारण तथा सारे भावों और बुद्धियों का कारण, चित्त हृदय में स्थित है । चित्त सारे गतिप्रद कार्यों और चेष्टाओं का भी कारण है, यहां तक कि जो शुभ चित्त से युक्त है वे सुपथ का अनुसरण करते हैं और जो अशुभ चित्त से युक्त हैं वे कुपथ का अनुसरण करते हैं । मन चित्त का ज्ञान प्राप्त करता है और उसके फलस्वरूप कार्य चुना जाता है; तत्पश्चात् बुद्धि आती है जो कार्याकार्य का निश्चय करती है । कुछ कार्यों को शुभ और अन्य कार्यों को अशुभ जानने का कार्य बुद्धि कहलाता है ।^१ यह स्पष्ट है कि भेल मनस्, चित्त और बुद्धि को पृथक्-पृथक् मानते हैं । इनमें से मन चित्त से बिल्कुल भिन्न है और जहां तक भेल के अल्पवर्णन से कुछ पता लगाया जा सकता है, उसे सब प्रकार के ज्ञान का कारण और मस्तिष्क में अपना स्थान ग्रहण किए हुए माना जाता है । चित्त को सब क्रियाओं, भावों और निश्चयों का कारण और हृदय को चित्त का स्थान माना जाता था । संभवतः बुद्धि निर्धारक ज्ञान एवं निर्णय कहलाती थी जो केवल चित्त का कार्य था । भेल का कथन है कि मस्तिष्क के दोष मनस् को विकृत कर देते हैं, और इसके परिणामस्वरूप हृदय विकृत हो जाता है, और हृदय के विकार से बुद्धि विकृत होती है, और यह उन्मादकारी है ।^२ एक अन्य स्थल में पित्त के विभिन्न कार्यों का वर्णन करते हुए भेल कहते हैं कि एक विशेष प्रकार का आलोचक पित्त होता है जिसे 'चक्षुर्वैशेषिक' कहते हैं, और जो मन का आत्मा से संपर्क स्थापित करके, बोध उत्पन्न करता है और उस बोध को चित्त तक पहुँचाकर उस निश्चयात्मक दृष्टि-ज्ञान को उत्पन्न करता है जिसके द्वारा आँख विभिन्न विषयों को ग्रहण करती है । तथापि निर्णायिका अवस्था भिन्न है और यह आलोचक पित्त के एक ऐसे विशेष प्रकार से उत्पन्न होती है जिस प्रकार को बुद्धि-वैशेषिक कहते हैं तथा

^१ शिरस्तत्वन्तरगतं सर्वेन्द्रियपरं मनः तत्रस्थं तद्धि विषयानिन्द्रियाणां रसादिकान् कारणं सर्वबुद्धीनां चित्तं हृदयसंश्रितं क्रियाणां चेतारासां च चित्तं सर्वस्थ कारणम् । भेल का 'उन्मादचिकित्सतम्' शीर्षक अध्याय ।

—कलकत्ता विश्वविद्यालय संस्करण, पृ० १४६ ।

^२ ऊर्ध्वं प्रकुपिता दोषाः शिरस्तात्वन्तरे स्थिताः
मानसं दूषयन्त्याशु ततश्चित्तं विपद्यते,
चित्ते व्यापदमापन्ने बुद्धिर्नाशं नियच्छति
ततस्तुबुद्धिव्यापत्तो कार्याकार्यं न बुध्यते
एवं प्रवर्तते व्याधिरुन्मादो नाम दारुणः ।

जो मोहों के बीच में स्थित है और यहाँ स्थित होने वाले सूक्ष्म आकाशों को ग्रहण करते हैं (सूक्ष्मानर्थात्मकृतान्), प्रस्तुत सामग्री को धारण करता है (धारयति); ऐसे ही अन्य ज्ञात तथ्यों का एकीकरण करता है (प्रत्यधारयति), भूत का स्मरण करता है, और बोधात्मक और निर्णयात्मक रूपों में हमारा ज्ञान उत्पन्न करके भविष्य में अनुभव करने के लिए इच्छा करता है; निदेशात्मक क्रियाओं को उत्पन्न करता है और वह शक्ति है जो ध्यान एवं धारणा में क्रियाशील होती है ।^१

सुश्रुत ने मस्तिष्क के बारे में कुछ भी महत्वपूर्ण बात नहीं कही है, परन्तु इसमें कुछ भी संदेह नहीं प्रतीत होता है कि उन्हें इस बात का ज्ञान था कि शिरूकी कौनसी शिरा किस इन्द्रिय व्यापार से सम्बद्ध है । इस प्रकार ३. ६. २८ में उनका कथन है कि कर्णपृष्ठ के अधोभाग में दो शिराएँ हैं जिन्हें 'विधुरा' कहते हैं और जिन्हें यदि काट दिया जाय तो वधिरता उत्पन्न हो जायगी; नासिका-छिद्रों के दोनों ओर नासिका के अन्दर की ओर 'फण' संज्ञक दो शिराएँ हैं जो यदि कट जाएँ तो गंध का संवेदन नष्ट कर देंगी; मोहों के पृष्ठ भाग में आँखों के नीचे 'अपांग' संज्ञक दो शिराएँ हैं जिन्हें यदि काट दिया जाय तो अन्धता उत्पन्न होगी । ये सब बोध कराने वाली शिराएँ अपने मार्ग में भौह के केन्द्र भाग (शृंगाटक) में मिलती हैं ।^२ उनका आगे कथन है कि शिराएँ मस्तक में उसके ऊपरी भाग में मस्तिष्क से संबद्ध है (मस्तकाभ्यन्तरोपरिष्ठात् शिरासंधिसन्निपात), और जिस स्थान को रोमावर्त कहते हैं वह सर्वोच्च अधिपति है । चरक का कथन है कि शिर इन्द्रियों का स्थान है । यह निश्चय नहीं किया जा सकता कि इस कथन को उसने किसी गम्भीर अर्थ में लिया है अथवा उसका सीधा यही अर्थ है कि श्रवण, चक्षु, नासिका और रसना की इन्द्रियाँ शिर में स्थित हैं ।

चरक का मत है कि हृदय ही चेतना का स्थान मात्र है ।^३ शिर, ग्रीवा, हृदय, नाभि, गुदा, मूत्राशय, ओज, शुक्र, रक्त और मांस के प्राणों का स्थान बताया है ।^४ तथापि १. १६. ३ में चरक नाभि और मांस को हटा देते हैं और उनके स्थान पर कनपटियों (शंख) को सम्मिलित करते हैं । इस स्थल में प्राण के वास्तविक अर्थ का निर्धारण कठिन है । परन्तु संभावना यही है कि इस शब्द का यहाँ पर प्रयोग सामान्य रूप में मर्म स्थानों को लक्षित करने के लिए किया गया है । १. ३०. ४

^१ भेल का 'पुरुष-निश्चय' अध्याय, पृ० ८१ ।

^२ प्राणश्रोत्राक्षिजिह्वासंतपङ्गीनां शिराणां मध्ये शिरासन्निपातः शृंगाटकानि ।

—सुश्रुत संहिता, ३. ६. २८ ।

^३ चरक संहिता ४. ७. ८, हृदयं चेतनाधिष्ठानमेकम् ।

^४ वही, ६ ।

और ५ में चरक का कथन है कि मनुष्यों शरीर और उसके मांस-मांस 'मासृष्टिक' रूप में पदंग नाम से विन्यास हो ताव, जो र्ध्व, पश्च और धार, विज्ञान, इन्द्रियां, इन्द्रिय-विषय, आत्मा, मन और चित्त-विषय, ये सब हृदय में उनी प्रकार स्थित है जिस प्रकार एक मकान गंधों और जलतीरी पर टिका दिया होता है।^१ क्योंकि चक्रपाणि ने व्याख्या की है, यह स्पष्ट है कि शरीर का हृदय में निर्वाह नहीं हो सकता। अभिप्रेत धर्म यह है कि जब हृदय चिन्मय स्वस्थ होता है, तो शरीर भी स्वस्थ होता है। चरक का मत है कि मन और आत्मा हृदय में निवास करते हैं और उनी प्रकार बोध, हर्ष और दुःख भी हृदय में निवास करते हैं; परन्तु इन धर्मों में नहीं कि हृदय ही वह स्थान है, जहां वे निवास करते हैं, धनितु इन धर्मों में कि वे घटने उचित रंग से कार्य करने के लिए हृदय पर आश्रित हैं; अगर हृदय में कोई विकार पाता है तो वे भी विकृत हो जाते हैं; यदि हृदय ठीक रहता है तो वे भी ठीक रंग में काम करते हैं। जिस प्रकार जलतीरी गंधों पर आश्रित होती है; उनी प्रकार वे सब हृदय पर आश्रित हैं। परन्तु चक्रपाणि चरक के इस मत में सहमत प्रतीत नहीं होते, और उनका मत है कि क्योंकि हृदय प्रबल विचारों, हर्ष और दुःख द्वारा प्रभावित होता है इसलिए मन और आत्मा वस्तुतः हृदय में निवास करते हैं और उनी प्रकार हर्ष और दुःख भी हृदय में निवास करते हैं। विषयों के भारे ज्ञान का कारण और शरीर-मन को धारण करने वाला आत्मा (धारिन्) हृदय में निवास करना है। उनी कारण से जब कोई मनुष्य हृदय में आहत होता है तो वह भ्रूक्षित हो जाता है, और यदि हृदय फट जाता है तो वह मर जाता है। यह परम श्रोज का भी स्थान है।^२ हृदय को वह स्थान भी माना गया है जहां सारी चेतना केन्द्रित है (तत्र चैतन्यसंग्रहः) चरक का कथन है कि हृदय प्राण-बह स्रोतों का स्थान है प्राणवहानां स्रोतसां हृदयं भूलम् (३. ५. ६) और मानसिक क्रियाओं का भी स्थान है (२. ७. ३)। अपस्मार-निदान (२. ८. ४) में चरक का कथन है कि हृदय अन्तरात्मा का श्रेष्ठ स्थान है (अन्तरात्मनः श्रेष्ठ-मायतनम्)।

^१ चरक संहिता, १. ३०. ५।

^२ चक्रपाणि का कथन है कि यहाँ परम श्रोजस् का उल्लेख यह सिद्ध करता है कि चरक अपरम् श्रोजस् नामक अन्य श्रोजस् को भी मानते थे। शरीर में अपरम् श्रोजस् की कुल मात्रा आधी अंजलि (अर्धाजलिपरिमाण) है, जबकि परम् श्रोजस् की कुल मात्रा हृदय में श्वेत-रक्त और किञ्चित् पीत द्रव की केवल आठ बूँदें ही हैं। हृदय की घमनियों में अपरम् श्रोजस् की मात्रा अर्धाजलि होती है, और 'प्रमेह' (मूत्र रोग) संज्ञक रोग में इसी श्रोज की हानि होती है, परन्तु इस श्रोज की हानि होने पर भी मनुष्य जीवित रह सकता है, जबकि 'परम् श्रोजस्' की लेशमात्र हानि से मनुष्य जीवित नहीं रह सकता। 'श्रोजस्' को आठवीं धातु

यहाँ यह प्रदर्शित करना अनुपयुक्त नहीं होगा कि तैत्तिरीय उपनिषद् में ऐसा वर्णन है कि हृदय वह स्थान है जहाँ मनोमय पुरुष अर्थात् मनरूपी पुरुष, निवास करता है। अन्य कई उपनिषदों में हृदय को नाड़ियों का स्थान बताया है।^१ शंकर वृ० २. १. १६ की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि नाड़ियों अथवा शिराओं को 'हिता' कहा है, उनकी वृद्धि अन्न-रस से होती है, उनकी संख्या २,७२,००० है और वे हृदय से उद्भूत होकर सम्पूर्ण शरीर में फैली हुई हैं (पुरीतत्)।^२ बुद्धि हृदय में निवास करती है और वहाँ से बाह्य इन्द्रियों को नियन्त्रित करती है। इस प्रकार, उदाहरणार्थ, जाग्रत अवस्था में सुनने के समय बुद्धि इन नाड़ियों में से होकर कान तक जाती है और वहाँ से श्रोत्रेन्द्रिय को विस्तृत करती है और उसका आधिपत्य करती है। जब बुद्धि का इस प्रकार विस्तार होता है तो हम जाग्रत अवस्था को प्राप्त करते हैं और जब इसका संकोच होता है तो गाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था प्राप्त होती है।

रक्त परिवहन और नाड़ी संस्थान

ऐसा प्रतीत होता है कि शरीर की दो प्रकार की नाड़ियों के 'शिरा' (हिरा) और 'धमनी' नामों का अथर्ववेद काल में मलीमांति ज्ञान हो गया था।^३ बृहदारण्यक उपनिषद् में वर्णन है कि हृदय की 'हिता नाड़ियाँ' केश के हजारवें भाग के समान सूक्ष्म हैं और उन्हें श्वेत, रक्त, नीले और हरे द्रवों की वाहिनी बताया गया है; शंकर इस पर भाष्य करते हुए कहते हैं कि ये विभिन्न वर्ण नाड़ियों द्वारा वहन किए गए

नहीं मानना चाहिए, क्योंकि यह शरीर को केवल धारण करता है, परन्तु उसका पोषण नहीं करता। तथापि 'ओजस्' का प्रयोग कभी-कभी इसके अर्थ में भी होता है (चरक संहिता १. ३०. ६ पर चक्रपाणि की टीका) और भी देखिए वही, १. १७. ७४ और ७५ तथा चक्रपाणि की उस पर टीका। तथापि अथर्ववेद २.१७ में 'ओजस्' को आठवीं घातु माना गया है।

^१ देखिए वृ० २.१.१६, ४.२.२ और ३, ४.३.२०, ४.४.८ और ६, छान्दो० ८.६.६ कठ ४.१६, कौश ४.१६, मुंड २.२.६, मैत्री, विव्निषोदिका इण्डिका १८७० ६.२१, ७.११ प्रश्न ३.६ और ७।

^२ पुरीतत् शब्द का अर्थ मुख्यतः हृदय का परिच्छिद है परन्तु शंकर ने इसका अर्थ यहाँ सम्पूर्ण शरीर लिया है।

^३ यत् हिताः मह्यं धमनीम् । अथर्ववेद ७. ३६. २। भाष्य ने 'हिता' की व्याख्या 'गर्भधारणाधमन्तरवस्थिताः सूक्ष्मा नाड्यः' की है। अथर्ववेद १.१७.१.२ में भी 'हिता' और 'धमनी' में भेद किया प्रतीत होता है। १.१७.१ में हिताओं

वात, पित्त और श्लेष्मा के भिन्न-भिन्न गगनों के कारण होते हैं।^१ उनका कथन है कि सूक्ष्म शरीर मारी नैमगिक इच्छाओं का आश्रय है और ये नाड़ियाँ इन सूक्ष्म शरीर के सत्रह तत्वों (पाँच भूत, दस इन्द्रियाँ, प्राण और अन्नःसरण) का अधिष्ठान हैं। बृहदारण्यक ४. २. ३ में यह कहा गया है कि हृदय सपुट में अन्न-रस का सूक्ष्मतम सार होता है; यही सार सूक्ष्मतम नाड़ियों में प्रवेश करके शरीर को चारण करने में सहायक होता है। यह नाड़ियों के जान में परिश्रुत होता है। हृदय में यह अत्यन्त सूक्ष्म 'हिरा' नाड़ियों से होकर ऊर्ध्व गति करता है; ये हिराएँ हृदय में उद्भूत हैं। छान्दोग्य ८. ६. ६ में हृदय से निकलने वाली १०१ नाड़ियों का उल्लेख है। इनमें से एक शिर को जाती है।^२ सुण्ड २. २. ६ में यह कहा गया है कि पहिले के आरों के समान नाड़ियाँ हृदय से सम्बद्ध हैं। अन्न ३. ६ और ७ में शिर भी यह कहा है कि हृदय में एक सौ नाड़ियाँ हैं; इनमें से प्रत्येक की वाईस नी भागाएँ हैं और व्यान वायु इनमें संचरण करता है। मैथुननिपद् में शिर की ओर ऊपर को जाने वाली सुपुम्णा नाड़ी का वर्णन है, जिसमें से होकर प्राण का प्रवाह होता है।^३ इनमें से

को रक्त वस्त्र धारण करने वाली (रक्तवाससाः) बताया है, जिसकी सायण ने 'लोहितस्य रक्षिरस्य निवासभूता हि' (रक्त का निवास) भाष्य किया है और उसकी व्याख्या 'रजोवहननाद्यः' की है। इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि रक्तुल वाहिनियों को घमनी कहा जाता था। १. १७. ३ में अथर्ववेद सौकड़ों घमनियों और सहस्रों हिराओं का वर्णन करता है।

^१ वृ० ४. ३. २० शाकरभाष्य सहित। आनन्दगिरि इस पर टीका करते हुए सुश्रुत का एक अंश उद्धृत करते हैं जो सुश्रुत संहिता ३. ७. १८ से वस्तुतः समानार्थक है, और यह प्रदर्शित करते हैं कि वात-वहा शिराएँ गुलाबी (सरुण) होती हैं, पित्तवहा शिराएँ नीली, रक्तवहा शिराएँ लाल और श्लेष्मवहा शिराएँ गौरवर्ण होती हैं।

अरुणाः शिरा वातवहा नीलाः पित्तवहा शिराः ।

असृग्वहास्तु रौहिण्यो गौर्यः श्लेष्मवहाः शिराः ॥

^२ इस अंश को उत्तरकालीन साहित्य में यह प्रदर्शित करने के लिए कभी-कभी उद्धृत किया जाता है कि ऊपर की ओर शिर को जाने वाली सुपुम्णा नाड़ी का ज्ञान छान्दोग्य उपनिषद् काल में भी था। कठ ६. १६ भी देखिए।

^३ ऊर्ध्वगा नाड़ी सुपुम्णाख्या प्राणसंचारिणी। मैत्री ६. २१। सायण अ० वे० १. १७. ३ पर अपने भाष्य में निम्न श्लोक को उद्धृत करते हैं—

मध्यस्थायाः सुपुम्णायाः पूर्वपंचकसम्भवाः

शाखोपशाखतां प्राप्ताः शिरा लक्षत्रयात्परम्

अर्धलक्षमिति प्राहुः शरीरार्थविचारकाः ।

कोई अंश भी हमें नाड़ियों के विषय में निश्चित रूप से कुछ भी नहीं बताते हैं। इन अंशों से जो कुछ ज्ञात होता है वह यह है कि ये नाड़ियाँ किसी न किसी प्रकार की वाहिनियाँ हैं जिनसे होकर रुधिर और अन्य मल प्रवाहित होते हैं, और इनमें से कई अत्यन्त सूक्ष्म हैं, यहां तक कि वे चौड़ाई में केश के हजारवें भाग के बराबर हैं। ऋग्वेद ८. १. ३३ में नड, अर्थात् खोखली बेंत, को तालाबों में उत्पन्न होने वाला और अथर्ववेद ४. १६. १ में 'वाषिक' अर्थात् वर्षा में उत्पन्न होने वाला बताया गया है। इस शब्द का नाड़ी से कोई व्युत्पत्तिगत सम्बन्ध हो।^१ अन्य स्थल पर ऐसा कहा है कि स्त्रियाँ नड को पत्थर से तोड़कर उनकी चटाई बनाती हैं।^२ अथर्ववेद में 'नाड़ी' शब्द का प्रयोग 'स्रोत'^३ के अर्थ में भी किया गया है। अथर्ववेद ५. १८. ८ में नाड़िका का वागिन्द्र्य द्योतक अर्थ में प्रयोग हुआ है। घमनी शब्द का प्रयोग ऋग्वेद २. ११. ८ में किया गया है और सायण ने इसकी व्याख्या 'शब्द' तथा मैकडॉनल ने 'नरकट' अथवा 'नलिका' की है।^४ यदि सायण की व्याख्या स्वीकार कर

^१ मैकडॉल अपने Vedic Index; Vol. I पृ० ४३३ में निम्न टिप्पणी करते हैं : 'नड ऋग्वेद के अनेकों स्थलों में दृष्टिगत होता है (१.३२.८; १७६.४; २.३४.३; ८.६६.२; १०.११.२; १०५. ४) परन्तु इसका अर्थ अभी तक अस्पष्ट है। पिशेल ने (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft ३५.७१७ इत्यादि; Vedische Studien I. १८३ इत्यादि) एक स्थल (१.३२.८) में व्याख्या करते हुए, इसको और नड को एक ही बताया है। यहां कर्ल और हेनरी L'Agnistoma पृ० ३१३, नलम् पाठ करते हैं। और नी देखिए Wackernagel (वाकेर नागेल) Altindische Grammatik I. १७३, इसमें नड का अर्थ नरकट की नाव है, जो चिरी हुई है और जिसके ऊपर पानी गमन करता है, इत्यादि।'।

^२ यथा नडं कशिपुने स्त्रियां भिन्दन्त्यश्मना (अथर्ववेद ६. १३८. ५) ।

^३ अथर्ववेद ६. १३. ८. ४ में नाड़ियों का अण्डकोष के ऊपर के स्रोतों के अर्थ में वर्णन किया गया है जिनमें शुक बहता है : ये ते नाड्यो देवकृते यथोस्तिष्ठति घृष्णं ते ते भिन्नसि (मैं पत्थर पर पत्थर से तुम्हारी वे दो देवनिर्मित अण्डकोष के ऊपर की नाड़ियाँ तोड़ता हूँ जिनमें से होकर तुम्हारा वीर्य बहता है) । १०. ७. १५ और १६ में समुद्रों के अवकाश को नाड़ी कहा गया है (समुद्रो यस्य नाड्यः) और इसी प्रकार आकाश के चतुर्दिक् के मध्य के स्थान को भी नाड़ी कहा है (यस्य चतस्रः प्रदिशो नाड्यः) ।

^४ 'ऋग्वेद के एक अंश २. ११. ८ और निरुक्त ६. २४ की एक उक्ति में 'घमनी' नरकट, नली के द्योतक अर्थ में दृष्टिगत होता है। Vedic Index Vol. I

ली जाय, तो अ० वे० २. ३३. ६ में आये 'स्नाव' शब्द का अर्थ सूक्ष्म शिराएँ और धमनी का अर्थ स्थूल वाहिनियाँ (धमनी शब्देन स्थूलाः) होगा। ६. १०. ५ में कहा गया है कि शूल से पीड़ित मनुष्य के शरीर को एक सी धमनियाँ घेरे हुए हैं, और सायण यहाँ धमनी की व्याख्या 'नाड़ी' करते हैं। छान्दोग्य ३. १६. २ में कहा है कि धमनियाँ नदियाँ हैं (या धमन्यस्ता नद्यः) और शंकर धमनी की व्याख्या शिरा से करते हैं। अथर्ववेद में हिरा शब्द के प्रयोग का मैं पहले ही उल्लेख कर चुका हूँ; यह शब्द ऋग्वेद में भी प्रयुक्त हुआ है।^१

उपर्युक्त सन्दर्भ यह प्रदर्शित करते हैं कि नाड़ियाँ, शिराएँ (अथवा हिराएँ) और धमनियाँ सब शरीर के अन्दर वाहिनियाँ थी, परन्तु कभी-कभी नाड़ियों अथवा शिराओं का विशेष अर्थ सूक्ष्मवाहिनियाँ भी होता था, जबकि धमनियाँ स्थूल वाहिनियाँ थी। अब मैं चरक पर आता हूँ; यह ज्ञात हो जाएगा कि इनके अन्तर और कार्यों के महत्व के सम्यक् बोध में कोई अधिक प्रगति नहीं हुई।

चरक धमनियों, शिराओं और वाहिनियों (स्नावक धाराएँ) को नाड़ियाँ मानते हैं और उनका मत है कि इनके भिन्न-भिन्न कार्यों के कारण इन्हें भिन्न-भिन्न नाम दिए गए हैं। उनका कथन है कि दस धमनियों का मूल हृदय में है। ये सारे शरीर में ओज को प्रवाहित करती हैं, जिसके द्वारा मनुष्य जीवित रहते हैं और जिसके अभाव में वे सब मर जाते हैं। यही वह सारतत्व है जिससे गर्भ का निर्माण होता है, और जो बाद में हृदय में चला जाता है, जब हृदय की रचना हो जाती है; जब इसका लोप हो जाता है, तो जीवन का भी अस्तित्व समाप्त हो जाता है; यह शरीर का सार है और प्राणों का स्थान है। इन वाहिनियों को धमनियाँ कहते हैं क्योंकि वे बाह्य रस से पूरित होती हैं; उन्हें स्रोत कहा जाता है क्योंकि रस इत्यादि जो शरीर का पोषण करते हैं इनमें से बहते (स्ववशात्) हैं, और उन्हें शिरा कहते हैं क्योंकि वे शरीर के विभिन्न भागों को जाती हैं (सरणात् शिराः)।^२ दस धमनियाँ सारे शरीर में नानाविध शाखाओं में फैली हुई हैं। चरक संहिता में स्रोत का वास्तविक अर्थ उस मार्ग से है जिससे धातुओं के क्रमिक रूप में विकासमान पदार्थ अथवा अन्य प्रकार के स्नाव बहते हैं और अपने सदृश तत्वों से मिलकर जमा हो जाते हैं।^३ चक्रपाणि इसकी व्याख्या ऐसे करते हैं : अन्न की रस से सम्बद्ध होकर रक्त में

पृ० ३६०। 'शिरा' चरक में तालव्य 'श' से प्रयुक्त है और वेदों में दन्त्य 'स' से, अतः इस अध्याय में इसका प्रयोग अलग-अलग संदर्भ में अलग-रूप में किया है।

^१ त्वं वृत्तमाशयानं शिरामु महो वज्रोण सिष्वपः-ऋ० वे० १. १२१. ११। चरक में धमनी शब्द 'ई' कार युक्त है और अथर्ववेद में इकार युक्त।

^२ ध्मानाद् धमन्यः स्ववशात् स्रोतांसि, सरणात् शिराः। चरक संहिता १.३०.११।

^३ वही, ३. ५. ३।

परिणति होती है। शरीर के एक पृथक् भाग में रस का रक्त से मिलन स्रोत संज्ञक संवाहन मार्ग के बिना नहीं हो सकता। अतः धातुओं का रूपान्तरण इस संवाहन पथ के कार्य के माध्यम से होता है। इसलिए प्रत्येक प्रकार के परिणत पदार्थ के लिए एक पृथक् 'स्रोत' है। ऐसा कहा जा सकता है कि वायु, पित्त और कफ सब स्रोतों से संचरण कर लेते हैं, यद्यपि निस्सन्देह तीनों में से प्रत्येक के लिए विशेष मार्ग हैं।^१ गंगाधर तो स्रोत का अर्थ उन द्वारों से लेते हैं जिनसे धातु और अन्य किट्ट प्रवाहित होते हैं।^२ किसी भी प्रकार से देखा जाए, स्रोत धमनियों की वाहिका के अतिरिक्त कुछ नहीं है। चरक उन लोगों के मत का विरोध करते हैं जिनका यह विचार है कि शरीर वाहिनियों के समूह के अतिरिक्त कुछ नहीं है। इसका सीधा सादा कारण यह है कि जो पदार्थ इन वाहिनियों में से संचरण करते हैं और शरीर के जिन भागों में वे पदार्थ जुड़े हुए हैं वे निश्चित रूप में स्वयं वाहिनियों से पृथक् हैं। प्राण, जल, अन्न-रस, रक्त, मांस, भेद, अस्थिमय पदार्थ, मज्जा, शुक्र, मूत्र, पुरीष और स्वेद इनके स्राव के लिए पृथक्-पृथक् स्रोत हैं, तथापि वात, पित्त और श्लेष्मा सारे शरीर और सारी नाड़ियों में से होकर प्रवाहित होते हैं (सर्व स्रोतांसि अयन-भूतानि)। शरीर के अतीन्द्रिय तत्वों, यथा मन इत्यादि, के लिए सामग्री जुटाने के लिए सम्पूर्ण जीवमान शरीर स्रोत का काम करता है।^३ हृदय समस्त प्राणवह स्रोतों अर्थात् प्राण वायु के भागों का मूल है, क्योंकि सामान्यतः वायु शरीर के सारे भागों में विचरण करता है। जब ये दूषित होते हैं तो या तो अत्यधिक या अत्यल्प श्वसन होता है, श्वसन अति मन्द अथवा अतितीव्र हो सकता है और इसके साथ शब्द और

^१ दोषाणां तु सर्वशरीरचरत्वेन यथास्थूलस्रोतोऽभिधानेऽपि सर्वस्रोतांस्येव गमनार्थं वक्ष्यन्ते.....वातादीनामपि प्रधानभूता धमन्यः सन्त्येव-चक्रपाणि की उत्ती पर टीका।

^२ आहारपरिमाणरसो हि स्रोतसां छिद्ररूपं पन्थानं विना गन्तुं न शक्नोति, न च स्रोतद्विच्छिन्नपथेन गमनं विना तदुरोत्तरधातुत्वेन परिणमति, इत्यादि। उपर्युक्त पर गंगाधर कृत जल्पकल्पतरु।

^३ इस अंग (चरक संहिता ३. ५. ७) तद्वदतीन्द्रियाणां पुनः सत्त्वादीनां केवलं चेतनाव-चरितमयनभूतमधिष्ठानभूतं च पर टीका करते हुए गंगाधर का कथन है : मन आत्मा श्रेष्ठरूपानयनरसनप्राणबुद्ध्यहंकारादीनां केवलं चेतनावत् सजीवं शरीर-स्रोतांस्यनभूतमधिष्ठानभूतं च। चरक में ऐसे कई स्थल हैं जहाँ हमें मनोवह स्रोतों (मन को से जाने वाले पथ) का ज्ञान होता है ; यदि मन, बुद्धि, अहंकार आदि सब स्रोतों में गहन किए जा सकते हैं, तो यह मानना पड़ेगा कि उनका कोई भौतिक देशीय अस्तित्व है। ये मन, बुद्धि और अहंकार अतीन्द्रिय हो सकते हैं, परन्तु उन कारण से वे अभौतिक नहीं हो सकते।

पीड़ा होती है। इन लक्षणों से कोई भी अनुमान लगा सकता है कि प्राण-मार्गों में विकार आ गया है। जल मार्गों का मूल तानु है और पिपासा का स्थान हृदय (क्लोम) है।^१ जब ये दूषित होते हैं तो जिह्वा, तानु, ओष्ठ, कण्ठ और कर्नाम मूल जाते हैं और बड़ी प्यास लगती है। सारे आहारवह न्यों का मूल ग्रामाशय है और जब ये दूषित होते हैं तो भोजन के प्रति अरुचि, अजीर्ण, वमन आदि होते हैं। रसवह स्त्रोतों का हृदय मूल है और दज घमनियां मार्ग है। यकृत और प्लीहा रक्तस्रोतों के मूल हैं। स्नायु और त्वचा मांसवह न्यों के मूल हैं। यकृत भेदवह न्यों के मूल हैं, भेद और वस्ति अस्थिवह स्रोतों के; अस्थि और नस्यियां मज्जावह स्रोतों के; श्रण्डकोप और निघ्न मुक वहस्रोतों के, मूत्राशय और वक्षस मूत्रवह स्रोतों के, पक्वा-शय और मलाशय पुरीषवाही स्रोतों के और भेद और रीमकूत स्वेदवह स्रोतों के मूल हैं।^२ तथापि यह एक विलक्षण बात देखने में आती है कि शिराओं और घमनियों को पर्यायवाची मानने के उपरान्त भी, उनकी संख्या ४. ७. १३ में अलग-अलग दी गई है, जिसमें यह कहा गया है कि दो भी घमनियां हैं और सात भी शिराएँ हैं और इनके सूक्ष्मतर मिरी की संख्या २६६५६ है। अथर्ववेद में उपलब्ध संकेतों के अनुसार ऐसा सोचना युक्तिसंगत है कि यद्यपि चरक द्वारा घमनियों और शिराओं को सदृश कर्म वाला माना गया है, फिर भी घमनियां शिराओं की अपेक्षा स्थूलतर हैं।^३ गंगाधर इस अंश पर टीका करते हुए कहते हैं कि शिराएँ, घमनियां और स्रोत इस कारण भिन्न-भिन्न हैं कि उनकी संख्या भिन्न-भिन्न हैं, उनके कार्य भिन्न-भिन्न हैं और उनके रूप भिन्न हैं। सुविदित है कि सुश्रुत ने शिरा और घमनियों का भेद किया है, जिसका मैं यहाँ उल्लेख करूँगा परन्तु चरक ने ऐसे विभेद को स्पष्ट रूप से अस्वीकार किया है, और यह भेद चरक के टीकाकार चक्रपाणि ने भी स्वीकार किया है।^४

^१ चरक संहिता ३. ५. १०। चक्रपाणि ने इसकी (क्लोम की) व्याख्या इस प्रकार की है 'हृदयस्थ पिपासास्थानम्,' और गंगाधर ने इसे कण्ठ और हृदय का संधिस्थल (कण्ठोरसोः संधिः) बताया है।

^२ चरक द्वारा दिए गए 'स्रोतस्' के पर्यायवाची हैं—शिरा, घमनी, रस वाहिनी, नाड़ी, पन्था, मार्ग, शरीर छिद्र, संवृतासंवृतानि (मूल में खुला हुआ परन्तु अन्त में बन्द स्थान) आशय और निकेत।

^३ दृढ़वल का एक ऐसा स्थल (चरक संहिता ६. २६. २३) है जिससे प्रतीत होता है कि शिराओं और घमनियों में भेद किया गया है, क्योंकि वहाँ रोग के लक्षण के रूप में यह कहा गया है कि शिराएँ विस्तृत (आयाम) हो गई हैं और घमनियां श्रवच्छिन्ह (संकोच) गई हैं।

^४ न च चरके सुश्रुत इव घमनीशिरास्रोतसां भेदो विवक्षितः (चरक ३. ५. ३ कृत टीका)।

गंगाधर चरक का कोई भी ऐसा स्थल प्रदर्शित करने में असमर्थ है जिससे वह अपने मत को सिद्ध कर सके या अधिक स्पष्ट रूप से यह बता सके कि घमनियों और शिराओं के कार्यों और रूपों में क्या अन्तर है। वास्तव में गंगाधर का कथन सुश्रुत २. ६. ३ से लिया गया है परन्तु ऐसा उसने स्वीकार नहीं किया है, और यह अत्यन्त आश्चर्यजनक है कि उसको इस बात पर चरक और सुश्रुत के मतों के बीच का अन्तर ज्ञात न हो और चरक के पक्ष की सुश्रुत के उद्धरण से उसी बात पर पुष्टि करे जिस पर उन दोनों का यथार्थ रूप में मतभेद है। सुश्रुत चरक के इस मत का उल्लेख करते हैं कि शिरा, स्रोत और घमनियाँ एक ही हैं और यह कह कर इसका विरोध करते हैं कि वे रूप, संख्या और कार्यों के अनुसार भिन्न-भिन्न हैं। इसकी व्याख्या करते हुए डल्हण का कथन है कि शिराएँ वात, पित्त, श्लेष्मा, रक्त इत्यादि का वहन करती हैं और गुलाबी, नीली, श्वेत और लाल होती हैं, जबकि घमनियाँ शब्द इत्यादि इन्द्रिय रूपों का वहन करती हैं और उनका भेदकारक वर्णन नहीं है, और स्रोतों का वही वर्ण होता है जिस वर्ण की धातु को वे अपने में वहन करते हैं। पुनः मुख्य शिराएँ संख्या में चालीस हैं, मुख्य घमनियाँ चौबीस हैं और मुख्य स्रोतों की संख्या बाईस है। शिराएँ हमें हमारे अंगों का सकोच अथवा विस्तार करने देती हैं अथवा अन्य गतिप्रद कार्य करने देती हैं, और वे मन और इन्द्रियों को अपने खुद के ढंग से कार्य करने देती हैं तथा जब वायु उनमें क्रियाशील होता है तो शीघ्रता से चलने के कार्य (प्रस्यन्दन) के सम्पादन में भी सहायक होती हैं। जब पित्त का शिराओं में वहन होता है तो वे दीप्तिमान प्रतीत होती हैं, आहार में रुचि उत्पन्न करती हैं, जठराग्नि को और आरोग्य की बढ़ाती हैं। जब श्लेष्मा उनमें से प्रवाहित होती है, तो वे शरीर को स्निग्ध आभा, संघियों को दृढ़ता और शक्ति प्रदान करती हैं। जब उनमें से रक्त का संचार होता है तो वे रंगीन हो जाती हैं और भिन्न-भिन्न धातुओं से पूरित भी हो जाती हैं और स्पर्श का इन्द्रिय-बोध भी उत्पन्न करती हैं। वायु, पित्त, श्लेष्मा और रक्त इनमें से कोई भी, किसी भी, और प्रत्येक शिरा में प्रवाहित हो सकता है।^१ घमनियाँ ज्ञानवहा नाड़ियों के अधिक समान हैं क्योंकि वे शब्द, रूप, रस और गन्ध की संवेदना का वहन करती हैं (शब्दरूपरसगन्धवहत्वादिकं घमतीनाम्)। स्रोत प्राण, भोजन, उदक, रस, रक्त, मांस और भेद का वहन करते हैं।^२ यद्यपि उनके कार्य वास्तव में पृथक्-पृथक् हैं फिर भी कभी-कभी ऐसा माना गया है कि वे एक सा ही कार्य करती हैं, इसका कारण है उनकी परस्पर अत्यधिक निकटता, उनके सदस्यकार्य, उनकी सूक्ष्मता, और यह तथ्य भी कि आप्त पुरुषों ने उनके लिए समान पद्यों का प्रयोग किया है।^३ इसकी व्याख्या करते हुए डल्हण का कथन है कि जिस

^१ सुश्रुत संहिता २. ७. ८-१७।

^२ डल्हण की सुश्रुत १. २. ६. ३ पर टीका।

^३ गहो।

प्रकार घास के गट्टर के जलने के समय घास के प्रत्येक पृथक् पत्ते का उनकी निकटता के कारण पृथक् रूप में जलना देगा नहीं जा सकता, उसी प्रकार शिरा, घमनियाँ और स्रोत एक दूसरे के इतने निकट स्थित हैं कि उनकी पृथक् क्रिया और कर्म को देखना अत्यन्त कठिन है। शिरा, घमनी और स्रोत शरीर की वाहिनियों अथवा नाड़ियों के द्योतक सामान्य नाम हैं।^१ इन सब नाड़ियों के सद्यः कर्म के कारण ही कभी-कभी उनके कार्यों के विषय में भ्रम हो जाता है।

घमनियों का मूल नामि है; दस शरीर के ऊर्ध्व भाग को जाती हैं, दस अधो-भाग को और चार घ्राड़ी (तिर्यग्गा)। जो दस शरीर के ऊर्ध्व भाग को जाती हैं, वे शाखाओं में विभक्त होकर तीन वर्गों में बँट जाती हैं और उनकी संख्या तीस है। इनमें से दस सर्वथा वात, पित्त, कफ, शोणित और रस का—प्रत्येक के लिए दो-दो—वहन करती है, आठ शब्द, रूप, रस और गन्ध का—प्रत्येक के लिए दो-दो—वहन करती है, दो वाक् इन्द्रिय के लिए, दो वाणी से मित्र घोष उत्पन्न करने के लिए, दो निद्रा के लिए, दो जागृति के लिए, दो अश्रुओं को धारण करने के लिए, दो स्त्रियों में दुग्ध को प्रवाहित करने के लिए हैं और यही दो घमनियाँ मनुष्यों में शुक्र को प्रवाहित करने के लिए हैं। इन घमनियों के द्वारा ही नामि के ऊपर का शरीर (यथा पादवं, पृष्ठ, वक्ष, कंधे, हाथ इत्यादि) अधोभाग से दृढ़ता से सम्बद्ध रहता है। वान आदि का वहन समस्त घमनियों का सामान्य गुण है।

जो घमनियाँ अधोभाग में शाखाओं में बँट जाती हैं उनकी संख्या तीस है। वे वात, मूत्र, मल, शुक्र, आर्तव, इत्यादि का नीचे की ओर उत्सर्ग करती हैं। वे पित्ताशय से सम्बद्ध है, आत्मसात् करने के अयोग्य पदार्थों को नीचे की ओर ले जाती हैं और पाचन से उत्पन्न विलेय पदार्थों से शरीर को पुष्ट करती है। ज्यों ही भोजन उष्णता से पच जाता है, पित्ताशय से जुड़ी हुई घमनियाँ अन्न रस को ऊपरी प्रवाहिका घमनियों में पहुँचा देती हैं, उनमें से उसे 'रसस्थान' संज्ञक हृदय में पहुँचाती हैं, और तब उस अन्न-रस को सम्पूर्ण शरीर में वाहित करती हैं।^२ दस घमनियाँ वात,

^१ इस प्रकार डल्हण का कथन है :

आकाशयावकाशानां देहे नामानि देहिनाम्

शिराः स्रोतांसि मार्गाः खं घमन्यः ।

^२ सुश्रुत शारीर अध्याय ६, श्लोक ७ और ८। इस पर डल्हण की टीका भी देखिए। जरीर में अन्न-रस-वाहिनी कुछ घमनियों के छिद्र कमल तन्तुओं के समान सूक्ष्म होते हैं और उनसे स्थूलतर कुछ घमनियों के छिद्र विस के छिद्र के बराबर होते हैं। इस प्रकार कुछ घमनियों के अति सूक्ष्म छिद्र होते हैं और अन्यो के उनसे स्थूलतर छिद्र होते हैं—

पित्त, शोणित, कफ और रस का वहन करती है, पक्वाशय से सम्बद्ध दो धमनियाँ अम्लरस का वहन करती हैं, दो जल का वहन करती हैं, दो मूत्र के वहन के लिए मूत्राशय से सम्बद्ध हैं, दो शुक्र के प्रादुर्भाव के लिए, दो शुक्र के विसर्ग के लिए और यही दो स्त्रियों के आतंज-शोणित का नियमन करती है, स्थूलान्त्र से सम्बद्ध दो पुरीष का निरसन करती है, अन्य आठ स्वेद का वहन करती हैं। इन्हीं धमनियों के कारण ही पक्वाशय, कटि, मूत्र, पुरीष, गुदा, मूत्राशय और शिशन एक दूसरे से जुड़े रहते हैं।

आड़ी जाने वाली (तियंग्गा) चार धमनियों में से प्रत्येक की सैकड़ों और हजारों शाखाएँ हैं, ये शाखाएँ असंख्य होने के कारण, सारे शरीर में अनेकों खिड़कियों के समान फैली हुई हैं, उनके द्वार रोम कूपों पर स्थित हैं जिनमें से स्वेद निकलता है और जो रस द्वारा शरीर का पोषण करती हैं, और इनमें से होकर शरीर पर 'आजक' (त्वचा की ऊष्मा) का कार्य होने के पश्चात् तैल, जल के अभिवेचन, अभ्यंग आदि का वीर्य शरीर में प्रवेश करता है।^१ पुनः इन्हीं के द्वारा ही स्पर्श का सुखमय अथवा पीड़ामय इन्द्रियबोध होता है।^२ धमनियाँ इन्द्रिय-विषयों के बोध के लिए इन्द्रियों का निर्देशन करती हैं। वही बोधकर्त्ता (मन्तृ) है और मन इन्द्रियाँ है, एक और जो धमनी मन से संबद्ध है और दूसरी और जो धमनि भिन्न-भिन्न इन्द्रियों बोधों को वहन करती हैं, वे दोनों इन्द्रिय सामग्री का आत्मा को बोध कराती हैं।^३ बोधकारी और चेष्टाकारी विभिन्न धमनियों के और आगे नाम सुश्रुत ३. ६. २८ में दिए गए हैं। कर्ण-पृष्ठ के अवोभाग में विधुरा नामक दो धमनियाँ हैं जिनके ग्राह्य होने पर बाधिर्य उत्पन्न होता है, नासिका के अन्दर के भाग में फण नामक दो धमनियाँ हैं, जिनके

यथा स्वभावतः खानि मृणालेषु विसेषु च

धमनीनां तथा खानि रसो यैरूपचीयते ॥ -वही अ० ६ श्लो० १० ।

^१ सुश्रुत, शरीर अव्याय ६ श्लोक० ७ और ८ देखिए इस पर डल्हण की टीका।

^२ सुश्रुत ३. ६. ६ में इस स्थल पर टीका करते हुए डल्हण कहते हैं 'तैरेव मनोऽनुगतैः सुखसुखरूपं स्पर्शं कर्मात्मा गृह्णाति।' (मन से सम्बद्ध होने के फलस्वरूप, इन्हीं धमनियों के द्वारा सूक्ष्म शरीर से युक्त आत्मा स्पर्श के सुखसुख रूपों को ग्रहण करता है।

^३ पंचाभिभूतास्त्वथ पंचकृत्वः

पंचेन्द्रियं पंचसु भावयन्ति

पंचेन्द्रियं पंचसु भावयित्वा

पंचत्वमायान्ति विनाशकाले ।

-सुश्रुत, ३. ६. ११ ।

उपर्युक्त पर टीका करते हुए डल्हण कहते हैं : 'मन्ता हि शरीरे एक एव, मनो ज्येष्ठमेव, तेन मनसा यैव धमनी शब्दादिवहासु धमनीष्वभिप्रपन्ना सैव धमनी स्वधर्मं ग्राहयति मन्तारं नान्येति ।'

ग्राह्य होने पर घ्राण की संवेदना गक जाती है । श्रोत्रों के श्रोत्रों पाद्यों पर मोहों के नीचे 'श्रोत्रांग' नामक दो घमनियां हैं जिनके उपपान होने पर ग्रन्थना उत्पन्न होती है, मोहों के ऊपर शरीर नीचे की ओर 'घ्राण' नामक दो घमनियां और भी हैं, जिनके ग्राह्य होने पर भी ग्रन्थना उत्पन्न होती है । इन ग्रन्थना में, मस्तिष्क के ऊर्ध्व भाग पर कपाल में जिस स्थान पर सारी शिराएँ घ्राण में मिलती हैं मुश्रुत ने उन स्थान का भी वर्णन किया है और उसे ग्रन्थिधक रूप में 'ग्रन्थिनि' की संज्ञा दी है ।

शिराओं (संख्या ७००) का वर्णन करते हुए मुश्रुत कहते हैं कि वे अनेकों कुल्याओं के समान हैं जो शरीर का गीनती है और जिनके मंकीन और आघात के कारण शरीर की चेष्टाएँ सम्भव होती हैं । वे नाभि से प्रारम्भ होती हैं और पते के अनेकों तन्तुओं के समान विभक्त हो जाती हैं । मुख्य शिराएँ संख्या में चालीस हैं, इनमें से दस वात के, दस पित्त के, दस कफ के और दस रक्त के परिवहन के लिए हैं । वातवाहिनी शिराएँ फिर १७५ शिराओं में विभक्त हो जाती हैं और ऐसा ही विभाजन पित्त, कफ और रक्त वाहिनी शिराओं का भी है । इस प्रकार कुल ७०० शिराएँ हमें उपलब्ध होती हैं । जब वात सम्पूर्ण रूप से शिराओं में प्रवाहित होता है तो बिना किसी अवरोध के हमारे श्रोत्रों की चेष्टाएँ और हमारे बौद्धिक कार्य सम्भव होते हैं । परन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि यद्यपि कुछ शिराओं को मुख्यतः वात, पित्त और कफ को वहन करने वाली ही माना गया है, फिर भी वे सब कम से कम कुछ संशों तक इन तीनों का वहन भी करती हैं ।^१

स्नायु ६०० हैं, और इनमें भी छिद्र होते हैं (सुपिराः), और ये स्नायु तथा कण्डराएँ भी जो केवल विशिष्ट प्रकार के स्नायु हैं, शरीर की संघियों को उसी प्रकार बांधने का कार्य करती हैं जिस प्रकार नाव में तख्तों के कई टुकड़े घ्राण में जुड़े रहते हैं । सुश्रुत ने पाँच सौ पेशियों का भी वर्णन किया है । मर्म मांस, शिराओं, स्नायुओं और अस्थियों के प्राणभूत स्थान हैं जो विशिष्ट रूप से प्राणों के स्थान हैं । जब मनुष्य इन स्थानों पर ग्राह्य होते हैं तो या तो वे अपने प्राण गंवा देते हैं या उनमें अनेक प्रकार के विकार उत्पन्न हो जाते हैं । सुश्रुत ने स्त्रोत्रों का भी वर्णन उन नाडियों के रूप में किया है जो शिराओं और घमनियों से पृथक् हैं और जो हृदय विवर से प्रारम्भ होकर सम्पूर्ण शरीर में फैल गई हैं ।^२ ये स्त्रोत्र प्राण, अन्नरस, उदक, रक्त, मांस, मेद, मूत्र, पुरीष, शुक्र और आतव का वहन करते हैं ।

^१ न हि वातं शिराः काश्चिन्न पित्तं केवलं तथा ।

श्लेष्माणं या वहन्त्येताः अतः सर्वदहाः स्मृताः ॥

—सुश्रुत, ३. ७. १६ ।

^२ सुश्रुत, शारीर, अध्याय ६ श्लोक १३ ।

मूलात्खादन्तरं देहे प्रसृतं त्वभिवाहि यत्

स्रोतस्तदिति विज्ञेयं शिराघमनीर्वाजितम् ॥

तान्त्रिक नाड़ी संस्थान

तथापि तान्त्रिक नाड़ी संस्थान चरक और सुश्रुत के चिकित्सा सम्बन्धी नाड़ी संस्थान से पूर्णतः भिन्न है। इसका प्रारम्भ मेरुदण्ड की धारणा से होता है, जिसको पृष्ठमूल से ग्रीवामूल तक की एक अस्थि माना गया है। मेरुदण्ड के अन्दर के मार्ग में सुपुम्णा नामक एक नाड़ी है, जो स्वयं वास्तव में सुपुम्णा, वज्रा और चित्रिणी इन तीन नाड़ियों से बनी है।^१ सारी नाड़ियाँ मेरुदण्ड के अन्त में स्थित 'काण्ड' संज्ञक मूल से प्रारम्भ होती हैं और वे 'सहस्रार' नामक मस्तिष्क के ऊर्ध्वतम नाड़ी-तन्त्र की ओर ऊर्ध्वगमन करती हैं और उनकी संख्या वहत्तर हजार है। इन नाड़ियों (काण्ड) का मूल स्थान गुदा के एक इन्च ऊपर और शिश्न-मूल के एक इंच नीचे हैं। यदि सुपुम्णा मेरुदण्ड की मध्य नाड़ी है तो इसके धुर दक्षिण और 'इड़ा' है और तत्पश्चात् इसके समानान्तर सुपुम्णा की ओर ये नाड़ियाँ हैं : बाईं आंख के कोने से बाएँ पैर तक फैली हुई, 'गांधारी' बाईं आंख से बाएँ पैर तक फैली हुई 'हस्ति जिह्वा' बाईं ओर को शाखा रूप में निकली हुई 'शखिनी', 'कूहू' (बाईं ओर की वस्ति प्रदेशीय नाड़ी) और कटि प्रदेशीय नाड़ी 'विश्वोदरा'। सुपुम्णा के धुर बाएँ पार्श्व में 'पिंगला' है और पिंगला और सुपुम्णा के मध्य में ये नाड़ियाँ हैं : दक्षिणी आंख के कोने से उदर तक फैली हुई 'पूपा' कर्ण प्रदेशीय शाखा अथवा ग्रैवेय नाड़ी तंत्र 'पश्यन्ती', 'सरस्वती' और 'वारणा' (त्रिकीय नाड़ी)। 'शखिनी' (बाईं ओर की कर्ण प्रदेशीय शाखा

^१ परन्तु तन्त्र चुड़ामणि के अनुसार सुपुम्णा मेरुदण्ड के अन्दर की ओर नहीं इसके बाहर की ओर है। इस प्रकार इसमें कहा है 'हृद्वाह्यो तु तयोर्मध्ये सुपुम्णा वह्निसंयुक्ता।' परन्तु यह 'पट्चक्रनिरूपण' के मत के विरुद्ध है जिसके अनुसार सुपुम्णा रीढ़ के मार्ग के अन्दर है। 'निगमतत्वसारतंत्र' के अनुसार 'इड़ा' और 'पिंगला' दोनों रीढ़ के अन्दर हैं, परन्तु यह स्वीकृत मत के विल्कुल विरुद्ध है। डा० सर बी० एन० सील का मत है कि सुपुम्णा मेरुदण्ड का मध्य मार्ग या संचार मार्ग है, न कि पृथक् नाड़ी (The positive Science of the Ancient Hindus पृ० २१६, २२६, २२७)। The Mysterious Kandaras नामक अपनी पुस्तक में श्री रेले ने विचार प्रकट किया है कि यह केन्द्र स्थित एक नाड़ी है और मेरुदण्ड में से होकर जाती है, परन्तु रेले का विचार है कि यह सुपुम्णा नाड़ी मेरुदण्ड के अतिरिक्त कुछ नहीं है। इनके इस निर्णय का आधार यह कथन है कि सुपुम्णा मेरुदण्ड के त्रिक से उद्भूत है। इस त्रिक से वह कपाल-मूल तक ऊपर की ओर जाती है, वहाँ यह 'ब्रह्मचक्र' (कपाल कुहर स्थित मस्तिष्क) नामक सहस्रों स्नायुओं के जाल में मिल जाती है और कण्ठ स्तर पर दोनों मोहों और मस्तिष्क छिद्र (ब्रह्मरंध्र) के बीच क्रमशः अग्र भाग और पश्च भाग में विभक्त हो जाती है।

धमना सेवेन नाडी गत) 'सुपुष्पा' के समानात्मक नाडी है, परन्तु प्रोक्त प्रदेश में मुद्रकर बाएँ मार्ग शिरो के मूल तक जाती जाती है, इसकी एक दूसरी शाखा नलाड प्रदेश के धाम्यन्तर मार्ग में से जाती है जहाँ यह 'चलित्नी' नाडी के मुद्र जाती है और मस्तिष्क प्रदेश में प्रवेश करती है। सुपुष्पा नाडी रीः के धाम्य की धोर एक प्रकार की नाडिनी है जो अपने धाम्य 'पक्षा' नाडी की धरे से हुँ है, और यह पक्षा नाडी अपने धाम्य 'चलित्नी' नाडी की धरे से हुँ है, जिसमें एक मुख्य विष्ट इसके मध्यां मार्ग में विद्यमान है, यह मुख्य विष्ट मध्यां मेरुदण्ड में से होकर बना हुआ है।^१ 'चलित्नी' नाडी का धाम्यन्तर मार्ग भी 'प्रक्षानाडी' कहलाता है, क्योंकि 'चलित्नी' में धोर धाम्य कोई मार्ग या नाडी नहीं है।^२ इस प्रकार मध्यामध्य सुपुष्पा समारा वृद्धांग है। तथापि ऐसा कहा जाता है कि सुपुष्पा मुद्र कर नलाड प्रदेश में चलित्नी से सम्बन्ध हो जाती है, नलाड प्रदेश से चलित्नी के विष्ट में (चलित्नीनामध्यामध्य) मिल जाती है और मस्तिष्क प्रदेश में पहुँच जाती है। समस्त नाडियों सुपुष्पा में जुड़ी हुई हैं। 'कुण्डलिनी' सर्वोच्च धारीरिक शक्ति का एक नाम है और क्योंकि सुपुष्पा के पय 'ब्रह्मनाडी' से यह शक्ति पट्ट के बायोभाग से मस्तिष्क के म्नायु ज्ञान के प्रदेशों में प्रवाहित होती है इसलिए सुपुष्पा को कभी-कभी कुण्डलिनी कहा जाता है। परन्तु स्वयं कुण्डलिनी को नाडी नहीं कहा जा सकता, और जैनाति भी देने ने कहा है, इसे कपाल की नाडी कहना, स्पष्टतः गलत है।^३ रीः के बाहर की धोर सुपुष्पा के बाईं धोर स्थित 'दृष्टा' नाडी ऊपर की धोर नानिका प्रदेश में जाती है, और पिगल भी बाईं धोर ऐसा पय ही ग्रहण करती है। इन नाडियों के धन्य वर्णनों में कहा गया है कि 'दृष्टा' दक्षिण अण्डकोश से धोर 'पिगला' बाएँ अण्डकोश से निकलकर धनुष की आकृति में (धनुषाकारे) सुपुष्पा के बाएँ धोर दाएँ में जाती जाती है। ती भी ये तीनों शिखन मूल में मिल जाती हैं, इस प्रकार इस स्थान को मानों तीन नदियों सुपुष्पा (गंगा नदी से उपमित) दृष्टा (यामुन में उपमित) और पिगला (सरस्वती से

^१ पूर्णानन्द यति ने 'पट्चक्रनिरूपण' पर अपनी टीका में 'नाडी' की व्युत्पत्ति 'जड़' 'चलना' धातु से 'मार्ग' अथवा 'रास्ता' की है (नडगती इति धातोर्नड्यते गम्यतेऽनया पदव्या इति नाडी)। महामहोपाध्याय गणनाथ सेन ने अपने ग्रन्थ 'प्रत्यक्षधारीक' में नाडियों को छिद्रहीन (नीरध्र) मान कर बहुत गम्भीर गलती की है। उनकी आयुर्वेद में अथवा पट्चक्र निरूपण तथा इसकी टीकाओं में निश्चित रूप से ऐसा नहीं माना गया है। योग और तन्त्र साहित्य में नाडी शब्द का प्रयोग चिकित्सा साहित्य के शिरा शब्द के स्थान पर प्रायः किया गया है।

^२ शब्दब्रह्मरूपायाः कुण्डलिन्याः परमशिवसंनिधिगमनपथरूपचित्रिणीनाड्यन्तर्गत-शून्यभाग इति। पट्चक्रनिरूपण, श्लोक २, पर पूर्णानन्द की टीका।

^३ सुपुष्पायै कुण्डलिन्यै।

उपमित) का संगम (त्रिवेणी) माना गया है। इडा और पिंगला इन दो नाड़ियों का क्रमशः सूर्य और चन्द्रमा के रूप में और सुषुम्णा का अग्नि के रूप में वर्णन किया गया है।^१ इन नाड़ियों के अतिरिक्त 'योगी-याज्ञवल्क्य' में 'अलुम्बुपा' नामक एक अन्य नाड़ी का भी उल्लेख है, और इस प्रकार वे मुख्य नाड़ियों की संख्या चौदह कर देते हैं, इनमें सुषुम्णा सम्मिलित है और सुषुम्णा को एक नाड़ी माना गया है (अर्थात् 'वज्रा' और चित्रिणी इसमें सम्मिलित हैं), यद्यपि नाड़ियों की कुल संख्या वहत्तर हजार मानी जाती है। श्रीकणाद ने अपने 'नाडीविज्ञान' में नाड़ियों की संख्या तीन करोड़ पचास लाख दी है। परन्तु जहाँ पट्चक्रनिरूपण, ज्ञानसंकलिनी, योगी-याज्ञवल्क्य आदि ग्रन्थों में निरूपित तन्त्रसम्प्रदाय नाड़ियों को शिश्नमूल और गुदा के मध्यस्थित नाणीतन्त्र से समुद्भूत मानता है और जहाँ चरक उनको हृदय से समुद्भूत मानते हैं, वहाँ श्रीकणाद का मत है कि वे नाभि (नाभि कंद) से प्रादुर्भूत होकर वहाँ से ऊपर, नीचे और पाश्वों में गई हैं। तो भी श्रीकणाद ऐसा स्वीकार करके तन्त्रसम्प्रदाय से सहमत हो जाते हैं कि इन तीन करोड़ पचास लाख नाड़ियों में से वहत्तर हजार नाड़ियाँ ऐसी हैं जिन्हें स्थूल माना जा सकता है और जिन्हें घमनी भी कहा जाता है, तथा जो रूप, रस, गंध स्पर्श और शब्द के इन्द्रिय गुणों का वहन करती हैं (पंचेन्द्रिय-गुणावहाः)। सूक्ष्म छिद्रों से युक्त सात सौ नाड़ियाँ ऐसी हैं जो शरीर-पोषक अन्नरस का वहन करती हैं। इनमें से भी चौबीस ऐसी हैं जो स्थूलतर हैं।

शारीर विज्ञान की तन्त्रशाखा की महत्वपूर्ण विशेषता उसका नाड़ी जाल (चक्र) का सिद्धान्त है। इन चक्रों में से प्रथम 'आधार चक्र' है, जिसका अनुवाद प्रायः त्रिकानुत्रिकीय-जाल किया जाता है। यह चक्र शिश्न और गुदा के मध्य स्थित है और इसके आठ उन्नत प्रदेश हैं। यह सुषुम्णा के मुख के संस्पर्श में रहता है। चक्र के केन्द्र में 'स्वयंभूर्लिंग' नामक एक उन्नत प्रदेश है जो एक सूक्ष्म कलिका के समान है जिसके मुख पर एक छिद्र है। डोरे के समान एक सूक्ष्मतंतु सर्पिल आकार का होता है और वह एक और स्वयंभूर्लिंग के छिद्र से और दूसरी ओर सुषुम्णा के मुख से सम्बद्ध होता है। यह सर्पिल आकार का और कुण्डलीयुक्त तन्तु 'कुलकुण्डलिनी' कहलाता है; इसका कारण यह है कि अपान वायु के नीचे की ओर के दबाव और प्राणवायु के अन्दर की ओर के दबाव की इसकी केण्टा में प्रकट होने वाली प्रच्छन्न आद्याशक्ति के कारण ही उच्छ्वास व निःश्वास संभव होते हैं व प्राण क्रियाएँ की जाती हैं। इसके बाद 'स्वाधिष्ठान चक्र', रीढ़ का त्रिक सम्बन्धी चक्र, प्राता है जो शिश्न मूल के पास है। उसके पश्चात् नाभिप्रदेश में स्थित कटिसंबन्धी चक्र (मणिपुरचक्र) प्राता है। उससे आगे का हृदय प्रदेश में स्थित वारह शाखाओं का हृदयचक्र (अनाहतचक्र

^१ पट्चक्रनिरूपण, श्लो० १ और योगी-याज्ञवल्क्य संहिता, पृ० १८।

अथवा विशुद्ध चक्र) है। फिर मेरुदण्ड और मेरुशीर्ष के संधिस्थल पर स्थित 'भारती-स्थान' नामक कण्ठनाली संबंधी और अन्ननाली संबंधी चक्र है। तत्पश्चात् 'अलिजिह्वा' के सामने का 'ललामचक्र' आता है। इससे आगे भाँहों के मध्य में 'आज्ञा चक्र' है, भाँहों के बीच में मनश्चक्र है, जो इन्द्रिय-ज्ञान और स्वप्नज्ञान का स्थान है और मन इन्द्रिय का स्थान है। विज्ञानभिक्षु का अपनी 'योगवार्तिक' में कथन है कि यहाँ से सुषुम्णा की एक शाखा ऊपर की ओर जाती है; यह शाखा मन के कार्यों को करने वाली नाड़ी है और मनोवहा नाड़ी कहलाती है; ज्ञानसंकलनतन्त्र में इसे ज्ञान नाड़ी कहा है। इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि इसी नाड़ी के द्वारा मस्तिष्क-स्थित आत्मा और मनश्चक्र-स्थित मन के बीच संबंध स्थापित किया जाता है। वैशेषिक सूत्र ५. २. १४ और १५ पर अपने भाष्य में शंकरमिश्र का तर्क है कि नाड़ियाँ स्वयं स्पर्श-रूप को उत्पन्न करने की क्षमता रखती हैं, क्योंकि यदि ऐसा नहीं होता तो खाना और पीना अपने संबद्ध भावों के अनुसार संभव नहीं होता, क्योंकि ये प्राणों के स्वचालित कार्यों के परिणामस्वरूप होते हैं।^१ आज्ञाचक्र के ऊपर मस्तिष्क के मध्य में सोमचक्र है, और अन्ततः ऊपरी मस्तिष्क में 'सहस्रार चक्र' है जो आत्मा का स्थान है। (योग की प्रक्रिया इस बात में निहित है कि आधारचक्र में स्थित प्रच्छन्न शक्ति को उद्दीप्त किया जाय, इसको चित्रिणी अथवा ब्रह्मनाड़ी के छिद्रों में से होकर ऊपर ले जाया जाय, और उसे ब्रह्मरंध्र अथवा सहस्रारचक्र में पहुँचाया जाय। इस कुण्डलिनी का वर्णन विद्युत् रेखा के समान सूक्ष्म तन्तु के रूप में किया गया है (तडिदिव विलसत् तन्तुरूपस्वरूपा), जिससे यह प्रश्न उठता है कि क्या वास्तव में यह एक भौतिक नाड़ी है अथवा केवल प्रच्छन्न शक्ति ही, जिसे ऊपरी मस्तिष्क तक 'सहस्रारचक्र' में ऊपर की ओर ले जाया जाना चाहिए, और मेरे विचार में यह सन्तोषप्रद रूप से अभी भी स्पष्ट नहीं किया जा सकता। परन्तु, ग्रन्थों की विस्तृत तुलना के आधार पर निर्णय करने पर ऐसा लगभग निश्चित प्रतीत होता है कि यह कुण्डली-शक्ति ही है जो ऊपर की ओर ले जायी जाती है। यदि कुण्डली शक्ति अपने स्वभाव से ही अक्षय्य है, तो सर जोन कृत Serpent power पृ० ३०१-३२० में उठाई गई यह सारी चर्चा सारहीन हो जाती है कि क्या आधारचक्र कभी रिक्त होता है या नहीं, अथवा क्या कुण्डलिनी स्वयं ऊपर उठती है या इसका स्त्राव? यह अत्यन्त संदेहास्पद है कि कहाँ तक चक्रों को नाड़ी-चक्र कहा जा सकता है क्योंकि सारे नाड़ीचक्र पृष्ठ-रंध्र से बाहर हैं, परन्तु यदि कुण्डलिनी का चित्रिणी नाड़ी के रंध्र में से होकर जाना आवश्यक है और साथ ही चक्र में से होकर जाना भी आवश्यक है तो चक्रों या कमलों (पद्म) को अवश्य मेरुदण्ड के अन्तर्भाग में स्थित होना चाहिए। परन्तु यह मानकर कि नाड़ी-चक्र

^१ देखिए डा० बी० एन० सील कृत पाजिटिव सायंसेज आफ द ऐन्ड्येन्ट हिन्दूज, पृ० २२२-२२५।

उनसे संबद्ध मेरुदण्ड के आम्यन्तर चक्रों के द्योतक हैं और इस कारण से भी कि चक्रों को नाड़ी-जालों के रूप में मानने की प्रथा बन गई है, मैंने चक्रों का इस रूप में वर्णन करने का साहस किया है। परन्तु यह याद रखना चाहिए कि जिस प्रकार कुण्डलिनी रहस्यमय शक्ति है उसी प्रकार चक्र भी कुण्डलिनी के ऊर्ध्व गमन के मार्ग के रहस्यमय स्थान हैं। नाड़ी चक्रों के रूप में उनकी नाड़ी-भौतिकी व्याख्या ग्रंथ पाठों के प्रति अत्यंत निष्ठाहीनता होगी। इन विषयों पर विस्तृत चर्चा इस कृति के बाद के एक खंड में तन्त्रदर्शन के विवेचन में उपलब्ध होगी। इस विभाग की मुख्य रुचि केवल यही प्रदर्शित करना है कि तन्त्र-शारीर-शास्त्र अपनी धारणा में हमारे इस शोध के विषय, आयुर्वेद, के शारीर-शास्त्र से पूर्णतया भिन्न है। इन विचारणाओं से एक अन्य महत्वपूर्ण तथ्य भी सामने आता है, वह यह कि, यद्यपि 'सिद्धिस्थान' के दृढ़वर्णन रचित परिशिष्ट भाग में शिर को संवेदनामय चेतना के स्थान में संबद्ध किया गया है, फिर भी चरक के अपने भाग में हृदय का आत्मा के केन्द्रीय स्थान के रूप में उल्लेख किया गया है।

रस और उनके रसायन का सिद्धान्त

आयुर्वेद में औषधियों और आहार के चयन में तथा रोगों के निदान और उनके उपचार की व्यवस्था करने में रस-सिद्धान्त का महत्वपूर्ण स्थान है। चरक के १.२६ में हमें चैत्ररथ वन में महर्षियों के समागम का उल्लेख मिलता है, इसमें आहार और रस के प्रश्न पर चर्चा करने के उद्देश्य से आग्नेय, मद्रकाप्य, शाकुन्तेय, पूरुषाक्ष मौद्गल्य, हिरण्याक्ष कौशिक, कुमारशिरा भारद्वाज, वार्योविदत्त, विदेहराजनिमि, वडिश और बाह्लीक वैद्य कांकायन उपस्थित थे।

मद्रकाप्य का मत था कि रस दो ही है जिसका जिह्वा इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षीकरण किया जा सके और यह एक है अर्थात् उदक। शाकुन्तेय का मत था कि रस दो है, पोषक (उपगमनीय) और क्षयकारक (छेदनीय)। पूरुषाक्ष का मत था कि रस तीन होते हैं : उपगमनीय, छेदनीय और साधारण। हिरण्याक्ष के मत में चार रस होते हैं; हितकर स्वादु, ग्रहितकर स्वादु, ग्रहितकर अस्वादु, हितकर अस्वादु। कुमारशिरा का कथन था कि रस पाँच होते हैं : पाथिक, जलीय, आग्नेय, वायव्य और आंतरिक्ष। वार्योविदत्त का मत है कि रस छः होते हैं : गुरु, लघु, शीत उष्ण, तिग्म और मृदु। निमि का कथन था कि रस नाना हैं : मधुर, अम्ल, लवण, कटु, तिक्त, कषाय और मल। वडिश ने उपर्युक्त में एक रस अव्यक्त और जोड़ दिया और उनका मत कि रस साठ होते हैं। भारद्वाज का मत था कि रस जिन पदार्थों में वे प्राप्य हैं उनकी विनिश्चिता, गन्धता और गुरुता जैसे उनके विभिन्न गुणों, प्राकृतिकों की उचित प्रपञ्चाक्षय में उनके समों और विपरीतों की प्रतीति होने वाली उनकी विनिश्चिता के कारण उनकी गिना गयी जा सकती है। वायव्य पुरुषेन्दु का मत था कि

रस केवल छः ही हैं, मधुर, अम्ल, लवण, कटु, तिक्त और कषाय । उन सब रसों का मूल जल है । उपशमन और छेदन रस के दो कर्म हैं; जब उपर्युक्त विपरीत कर्म वाले रसों का परस्पर मिश्रण किया जाता है तो उनका साधारणत्व प्राप्त हो जाता है । रस की स्वादुता और अस्वादुता रुचि अथवा अरुचि पर निर्भर करती है । रसों के आश्रय स्थान पंचमहाभूतों के विकार हैं (पंचमहाभूतविकाराः); वे आश्रय-स्थान निम्न अवस्थाओं के वशीभूत हैं : (१) प्रकृति-द्रव्य का विशिष्ट गुण (२) विकृति-ऊष्मा अथवा अन्य कारकों द्वारा उन पर की गई क्रिया (३) विचार-अन्य पदार्थों से योग (४) देश-द्रव्य का उत्पत्ति स्थान (५) काल-द्रव्य का उत्पत्ति काल ।^१ गुरुता, लघुता, शीतता, उष्णता, स्निग्धता तथा रुक्षता के गुण उन द्रव्यों पर आश्रित हैं जिन पर वे रस आश्रित होते हैं । क्षार को एक पृथक् रस नहीं मानना चाहिए क्योंकि यह एक से अधिक रसों से निमित्त है और एक से अधिक इन्द्रियों को प्रभावित करता है, क्योंकि इसमें कम से कम दो महत्वपूर्ण रस (कटु और लवण) हैं और यह न केवल रसनेन्द्रिय को प्रभावित करता है अपितु स्पर्शेन्द्रिय को भी प्रभावित करता है, और स्वभावतः किसी द्रव्य पर आश्रित नहीं है अपितु कृत्रिम उपायों से इसे उत्पन्न करना पड़ता है । कोई ऐसा पृथक् रस नहीं है जिसे 'अव्यक्त' रस कहा जा सके । जल सब रसों का मूल है, अतः सारे रसों को अव्यक्तावस्था में जल में विद्यमान माना जा सकता है । परन्तु इस कारण से हम यह नहीं कह सकते कि जल में 'अव्यक्त' नामक एक पृथक् रस है और फिर जब किसी पदार्थ में दो रस, एक प्रबल और दूसरा अत्यन्त दुर्बल, होते हैं तो दुर्बल रस को अव्यक्त रस माना जा सकता है; अथवा, जब विभिन्न रसों के किसी मिश्रण, यथा आसव, में किंचित कटु रस का मिश्रण किया जाता है, तो उसे 'अव्यक्त' माना जा सकता है; परन्तु यह निश्चित है कि ऐसा कोई रस नहीं है जिसे 'अव्यक्त' नाम दिया जा सके । यह मत अग्राह्य है कि रसों की संख्या अनन्त है, क्योंकि यद्यपि ऐसा आग्रह किया जा सकता है कि एक ही रस विभिन्न द्रव्यों में भिन्न-भिन्न रूप से प्रकट हो सकता है, तो भी उससे यही प्रदर्शित होगा कि प्रत्येक रस विशेष के स्वरूप के विभिन्न स्तर हैं और उससे यह सिद्ध नहीं होता कि एक रसविशेष के प्रत्येक प्रकार के साथ-साथ रस स्वयं पूर्णतः भिन्न है । पुनः, यदि भिन्न रसों को परस्पर मिश्रित किया जाय तो, तो स्वयं रस-मिश्रण को पृथक् रस

^१ इस प्रकार मुद्ग (मूंग) एक भूतविकार है, इसमें कषाय और मधुर रस हैं, और फिर भी प्रकृति से लघु है, हालांकि इसके मधुर और कषाय रस के कारण इसके गुरु होने की आशा की जाती है । विकृति का उत्कृष्ट उदाहरण सिके हुए धान हैं, जो चावल से लघुतर होते हैं । यह सुविदित है कि योगिकों के द्वारा उत्पन्न द्रव्य में पूर्णतः नए गुण उत्पन्न किए जा सकते हैं । वनोपधियां अपने चयन के काल के अनुसार भिन्न गुणों वाली होती हैं ।

नहीं माना जाना चाहिए, क्योंकि इसके गुण इस मिश्रण के विभिन्न विधायक रसों के गुणों का कुल योग है, और मिश्र-रस का कोई स्वतन्त्र कार्य नहीं निर्दिष्ट किया जा सकता है (न संमृष्टानां रसानां कर्मोपदिशन्ति बुद्धिमन्तः) जैसाकि उपर्युक्त दो या अधिक द्रव्यों के योगिकों के विषय में होता है (विचार) ।

यद्यपि एक अथवा दूसरे तत्व की प्रबलता के कारण उन्हें पार्थिव, आप्य, आग्नेय, वायव्य अथवा आकाशात्मक कहा जाता है, फिर भी सारे पदार्थ पंच भूतों के योग से बने हैं । सारे सजीव अथवा निर्जीव पदार्थों को ऐसी अवस्था में ही औषधि मानना चाहिए जबकि उनका युक्ति और अर्थपूर्वक प्रयोग किया जाए । कोई पदार्थ तभी औषधि बन सकता है जब उसका प्रयोग युक्ति से और अर्थ विशेष के लिए किया जाए; कोई भी पदार्थ निरपवाद रूप से औषधि नहीं माना जा सकता । औषधीय प्रभाव औषधी के द्रव्य-प्रभाव और उसके गुण-प्रभाव दोनों के कारण तथा उन दोनों के संयुक्त प्रभाव के कारण होता है ।^१ औषधि का कार्य 'कर्म', उसकी शक्ति 'वीर्य', उसके कार्य-स्थान 'अभिष्ठान', उसका कार्यकाल 'काल', कार्य करने की अवस्था 'उपाय', और उपलब्धि 'फल' कहलाते हैं ।

रसों के मूल के विषय में यह बताया जाता है कि पानी वायु में और पृथ्वी पर गिरने के पश्चात् पंचभूतों से मिश्रित हो जाता है । ये रस समस्त वनस्पतियों और प्राणियों के देहों को पुष्ट करते हैं । सारे रसों में पाँचों तत्व विद्यमान हैं, परन्तु किसी रस में किसी तत्व की प्रबलता होती है, और इस प्रबलता के अनुसार ही विभिन्न रसों में भेद होता है । इस प्रकार से 'सोम' की प्रबलता होने पर 'मधुर' रस होता है, पृथ्वी और अग्नि की प्रधानता होने पर 'अम्ल' रस होता है, जल और अग्नि के प्रबल होने पर 'लवण' रस होता है, वायु और अग्नि की प्रबलता होने पर 'कटु' रस,

^१ पदार्थों के औषधीय प्रभाव का गुणों के औषधीय प्रभाव से अन्तर किया जा सकता है यथा जब किन्हीं मणियों के द्वारा विष का उपशमन किया जाए अथवा विशिष्ट ताबीजों के प्रयोग से रोगविशेषों का उपचार किया जाए । ऐसी अवस्थाएँ भी हो सकती हैं जहाँ तापधर्मा पदार्थ की अपेक्षा किए बिना ही केवल ताप प्रयोग के द्वारा किसी रोगविशेष का उपचार हो जाए । ऐसा प्रतीत होता है कि केवल इन्द्रिय गुणों और यान्त्रिक गुणों की ही यहाँ 'गुण' के रूप में गणना की गई है; अन्य प्रकार के गुणों का स्वयं द्रव्य के कारण होना माना गया था । क्योंकि इन्द्रिय गुणों के अतिरिक्त, गुद, लघु, शीत, उष्ण, स्निग्ध, रुक्ष, मन्द, तीक्ष्ण, स्थिर, नार, मृदु, कठिन, विषद, विच्छिन्न, श्लक्ष्ण, खर, सूक्ष्म, स्थूल, सान्द्र और द्रव इन बीस गुणों को भी 'गुण' के रूप में गिना है ।

वायु और आकाश की प्रचलता होने पर 'तित्क' और पृथ्वी और वायु की प्रचलता होने पर 'कपाय' रस होते हैं। रसों के निर्माण-कर्ता विभिन्न भूतों को रसों का निमित्त कारण कहा गया है; इसमें यह स्पष्ट हो जाता है कि गर्वाग्नि में कोई रस नहीं है फिर भी वह किस प्रकार एक रस-विशेष के उत्पादन में योग दे सकता है।^१ देव या अज्ञात कारण (अदृष्ट) तो पानी के साथ महाभूतों के समुदाय का सामान्य कारण है।

चरक संहिता के पहले ही अध्याय में द्रव्यों की गणना इस प्रकार की गई है : आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी ये पांच महाभूत, तथा आत्मा, मन, काल और देश। इनमें से जिन द्रव्यों के इन्द्रियाँ हैं उनको 'चेतन' कहा गया है।^२ गुण ये हैं : शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के इन्द्रिय गुण, समस्त महाभूतों में सामान्य पाए जाने वाले कार्यशील और अन्य गुण यथा गुरु, लघु, दीप्त, ऊर्ध्व और स्निग्ध, रुक्ष, मन्द, तीक्ष्ण, स्थिर, सार, मृदु, कठिन, विशद, पिच्छल, श्लक्ष्ण, तार, सूक्ष्म, स्थूल, सान्द्र, द्रव, आदि, और दृच्छा, देप, सुख, दुःख और प्रयत्न, बुद्धि (स्मृति सहित), चेतना, धैर्य, अहंकार आदि, दूरी (पर), निकटता (अपर), समुदाय (युक्ति), संख्या, संयोग, विभाग, पृथक्त्व, परिमाण, संस्कार और अभ्यास। द्रव्य की परिभाषा यह है कि द्रव्य वह है जिसमें गुण और कर्म समवायी सम्बन्ध में स्थित है और जो सारे कार्यों का समवायीकारण हो। गुण वे हैं जो स्वयं निदृष्ट होते हैं और द्रव्यों में समवायी सम्बन्ध से विद्यमान हैं। गुण अन्य गुणों के आश्रय नहीं हो सकते।^३

जब द्रव्य और गुणों का सिद्धान्त ऊपर लिखे अनुसार है तो प्रश्न उठता है कि मानव शरीर में औपवियाँ किस प्रकार से काम करती हैं। विभिन्न औपवियों के वर्गीकरण की सर्वाधिक सामान्य और स्पष्ट रीति उनके विभिन्न रसों पर आधारित थी। जैसा कि बताया जा चुका है ये रस मुख्यतः छः माने जाते थे। इनमें से प्रत्येक रस को कुछ हितकारी अथवा अहितकारी दैहिक प्रभावों के उत्पादन में समर्थ माना जाता था। इस प्रकार मधुर रस को रक्त, मांस, मेद, मज्जा, शुक्र, प्राण-

^१ इह च कारणात्वं भूतानां रसस्य मधुरत्वादिविशेष एव निमित्तकारणत्वमुच्यते।

—चरक १. २६. ३८ पर चक्रपाणि की टीका।

^२ चरक संहिता १. १. ४७। वृक्षों को भी सेन्द्रिय माना जाता था और इस हेतु वे चेतन माने जाते थे। चक्रपाणि का कथन है कि, क्योंकि सूर्यमुखी पुष्प सूर्य की ओर मुख किए रहता है, इसलिए इसे दर्शन-इन्द्रिय युक्त माना जा सकता है, फिर, चूंकि 'लवली' पौधा मेघगर्जन का शब्द सुनने से फलित होता है इसलिए वनस्पतियों के श्रवणेन्द्रिय भी होती है।

^३ वही १. १. ४७, ४८ और ५०, चक्रपाणि कृत टीकासहित।

वर्षक, छः इन्द्रियों का हितकारी, शरीर में शक्ति और वर्ण का उत्पादक, त्वचा और कण्ठ का हितकारी; पित्त, विष और मारुत (वात व्याधि) का नाशक और स्निग्धता, शीत और गुस्त्व का उत्पादक आदि बताया गया है। 'अम्ल' को अग्निदीपक, शरीर-पोषक और वात-अनुलोमक कहा है; यह लघु, ऊष्ण, स्निग्ध आदि है। लवण-रस पाचक है, वात का नाशक है; कफ का विष्पन्दन करता है, और यह विलम्ब, उष्ण आदि होता है। इसी प्रकार अन्य रसों के विषय में भी समझें। परन्तु ये सब गुण रसों के नहीं हो सकते, जैसा कि पहले ही प्रदर्शित किया जा चुका है, गुणों में अन्य और गुण नहीं हो सकते, और रस स्वयं गुण हैं, अतः जब कोई कार्य और गुण रसों के आश्रित माने जाते हैं, तो उन्हें उन द्रव्यों पर आश्रित मानना होगा जो उन विशिष्ट रसों से युक्त है (रसा इति रसयुक्तानि द्रव्याणि)।^१

मुश्रुत के कथनों से ऐसा प्रकट होता है कि द्रव्य की अपेक्षाकृत उत्कृष्टता और उसके गुणों के विषय में बहुत मन्त्रभेद हैं।^२ कुछ लोग ऐसे भी थे जिनके मत में द्रव्य सबसे महत्वपूर्ण है क्योंकि द्रव्य स्वयं ही रहता है, रस इत्यादि परिवर्तन करते रहते हैं, अतः द्रव्य अपेक्षाकृत उत्कृष्ट है। पुनः द्रव्य पाँच इन्द्रियों द्वारा ग्रहण किया जाता है, न कि उसके गुण। द्रव्य रसादिकों का आश्रय भी है। सारे कार्य द्रव्य से ही करने पड़ते हैं और आगमों में भी द्रव्य से ही कार्य करने का वर्णन है और रस से नहीं; रस अधिकांशतः द्रव्यों की प्रकृति पर निर्भर करते हैं। दूसरे लोगों का मत है कि रस सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं क्योंकि उनके वीर्य के ही कारण औषधियाँ कार्य करती हैं।^३ यह वीर्य दो प्रकार का होता है: उष्ण और शीत; कुछ का मत है कि वीर्य उष्ण, स्निग्ध, लक्ष, विषद, विच्छिन्न, मृदु और तीक्ष्ण इन आठ प्रकार का होता है। कमी-कमी वीर्य अपने बल के कारण रस को दबा देता है और अपने कर्मों का अनुभव कराता है, इस प्रकार यद्यपि अपनी मधुरता के कारण रस को वात का नाश करना चाहिए, शीत वीर्य होने के कारण यह वात वर्धक है।^४ अन्धों का कथन है कि आमाशय द्वारा

^१ चरक संहिता १. २६. ३८, नक्षत्राणि की टीका।

^२ मुश्रुत सूत्र स्थान, अ० ४०, श्लो० ३, मुश्रुत ने द्रव्य की परिभाषा देने की है—

पाक को प्राप्त हुए रूप में रस सर्वप्रधान है क्योंकि वस्तुओं को जब पचाया जाता है तो वे हितकर या अहितकर प्रभाव उत्पन्न कर सकती हैं। कुछ का मत है कि प्रत्येक रस अपरिवर्तित रहता है, यद्यपि दूसरों का मत है कि पाक से मिलने वाले रस मधुर, अम्ल और कटु केवल इन तीन प्रकारों के ही हैं; जबकि सुश्रुत का मत है कि पाक से उत्पन्न होने वाले केवल दो प्रकार के रस मधुर और कटु ही हैं, क्योंकि उनके विचार से अम्ल पाक का परिणाम नहीं है (अम्लो विपाको नास्ति)। सुश्रुत के अनुसार पित्त ही अम्ल में परिणत हो जाता है। जिन पदार्थों में पृथ्वी और जल की अधिकता होती है, वे मधुररस में परिवर्तित हो जाते हैं, जबकि जिन पदार्थों में तेजस्, वायु और आकाश का अंश होता है वे कटु रस में परिणत हो जाते हैं।

द्रव्य, रस, वीर्य और विपाक के आपेक्षिक महत्व के विषय में भिन्न-भिन्न मतों का वर्णन करते हुए सुश्रुत का कथन है कि वे सब महत्वपूर्ण हैं क्योंकि कोई भी औषधि अपनी प्रकृति के अनुसार इन चारों प्रकारों से अपने प्रभाव उत्पन्न करती है।^१ चक्रपाणि द्वारा भानुमती में व्याख्यात सुश्रुत का मत यह प्रतीत होता है कि अन्न, पान, और औषधि सब पंच महाभूतों की उपज हैं और रस, वीर्य तथा विपाक द्रव्य पर आश्रित हैं और जिस द्रव्य की शक्ति के माध्यम से यह द्रव्य कार्य करता है, उस द्रव्य की शक्ति के अनुरूप वे होते हैं।^२ भानुमती में इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि जिन अवस्थाओं में रसों को किन्हीं दोष विशेषों का नाशक अथवा वर्धक बताया गया है, उन दशाओं में भी केवल उनके महत्व के कारण ही इस प्रकार वर्णन किया गया है; सब दशाओं में वास्तविक कर्ता तो द्रव्य है क्योंकि रस आदि सदा द्रव्य पर निर्भर हैं। रसादिकों में दृष्टिगोचर होने वाली शक्ति के अतिरिक्त द्रव्य स्वयं भी अचिन्त्य प्रकारों से कार्य करता है, जिसे 'प्रभाव' कहते हैं और जिसकी तुलना लोहे पर पड़ने वाली चुम्बक की आकर्षण शक्ति से की जा सकती है। इस प्रकार द्रव्य को स्वयं ही उसकी शक्ति से भिन्न माना गया है और यह कहा जाता है कि इसके कार्य करने का इसका अपना विशिष्ट ढंग है, जो शक्ति के कार्य करने के उस ढंग से भिन्न है जिसकी रस, वीर्य और विपाक में दर्शन होता है, और किस प्रकार से यह कार्य विधि काम करती है, उस विधि को विलकुल अचिन्त्य माना गया है।^३ इस प्रकार कुछ औषधियाँ रस द्वारा कार्य करती हैं, कुछ विपाक अर्थात् पाचन कर्म यथा शुष्ठी, जौ

^१ चतुर्णामपि सामग्रयमिच्छन्त्यत्र विपरिचितः—सुश्रुत १. ४०. १३।

^२ द्रव्यशक्तिरूपका रसवीर्यविपाका यथायोगं निमित्तकारणतां समवायिकारणता वा भजन्तो न कर्तृतया व्यपदिश्यन्ते द्रव्यपराधीनत्वात्—भानुमती १. ४०. १३।

^३ द्रव्यमात्मना शक्तया प्रभावाख्यया दोषं हन्ति—अत्र द्रव्यशक्तिकार्योदाहरणं यथा कर्पकमणिलेहिशल्यमाकर्षति। —भानुमती १. ४०. १३।

रस में कटु और उष्णवीर्य होने पर भी पाचन कर्म के पश्चात् मधुर हो जाती है) से उत्पन्न रस के द्वारा, कुछ वीर्य के द्वारा (यथा कुलत्थ कटु होने पर भी उष्ण-वीर्य होने के कारण वायुनाशक है), कुछ रस और विपाक दोनों के द्वारा, कुछ द्रव्य प्रभाव, वीर्य और रस द्वारा कुछ द्रव्य प्रभाव, वीर्य, रस और विपाक द्वारा कार्य करती है।

द्रव्य एवं रस तथा वीर्य एवं विपाक के इस मत पर चरक सुश्रुत से असहमत हैं, क्योंकि उनके अनुसार रस, वीर्य और विपाक स्वयं गुण होने के कारण और आगे गुणों के आश्रय नहीं हो सकते; वे द्रव्येतर शक्ति को भी स्वीकार नहीं करते हैं। अतः प्रभाव के विषय में जहाँ सुश्रुत का मत है कि प्रभाव एक विशिष्ट शक्ति है अर्थात् अवश्यानीय प्रकारों से कार्य करने वाली वस्तु है, वहाँ चरक का विचार है कि शक्ति स्वयं वस्तु का स्वरूप है। इस प्रकार चक्रपाणि चरक संहिता १. २६. ७२ की टीका करते हुए कहते हैं 'शक्तिर्हि स्वरूपमेव भावानां, नातिरिक्तं किञ्चिद् धर्मन्तरं भावानाम्' (शक्ति पदार्थों का ही स्वरूप है और उनसे भिन्न कोई धर्म नहीं है)। सामान्य अर्थ में वीर्य का अर्थ शक्ति अर्थात् औपचर्य की प्रभावकारिणी शक्ति है, और इसी अवस्था में इसमें रस और विपाक दोनों का समावेश हो जाता है, परन्तु इन्हें विशेष नाम प्राप्त होने के कारण इनके लिए 'वीर्य' शब्द का प्रयोग नहीं होता।^१ इसके अतिरिक्त पारिभाषिक अर्थ में एक विशेष वीर्य भी है। जिस मत के अनुसार इस वीर्य को दो प्रकार का, स्निग्ध और सूक्ष्म, माना गया है उस मत के अनुसार इन प्रकारों को वीर्य के विशिष्ट धर्म के रूप में ग्रहण करना चाहिए, परन्तु जिस मत के अनुसार वीर्य आठ प्रकार का माना जाता है उसके अनुसार इनको द्रव्य के धर्मों के एक निम्न समुदाय के रूप में ग्रहण करना चाहिए।^२ यह वीर्य रस से भी बलवत्तर माना जाता है, यहाँ तक कि, जब किसी पदार्थ के वीर्य और रस का विरोध होता है तो वीर्य ही का प्राधान्य होता है न कि रस का।

वाग्भट द्वितीय वीर्यनामधारी कर्मों के लिए प्रयुक्त 'वीर्य' संज्ञा के पक्ष में कुछ टिप्पणी करते हैं। उनका कथन है कि पदार्थों का वीर्य-धर्म पाचन के बाद भी अपरिवर्तित रहने और पदार्थों का प्रयोग मुख्यतः चिकित्सा के उद्देश्यों के लिए होने तथा उनमें से प्रत्येक में अनेक द्रव्य और रस होने के कारण इस धर्म को वीर्य प्रयत्ना चिकित्सा सम्बन्धी फल देने में मुख्य शक्ति कहना न्यायसंगत है।^३ उनका ध्यान कथन

^१ तस्य पाकस्य तद्रसस्यविपाकस्य च पृथग्विद्यमानं वीर्यव्यवहारः शास्त्रे-चरकेन नामान्य वीर्यं शब्देन तेषां गृहीतः। वही १. ४०. ५।

^२ पदा द्विविधं वीर्यं तदा स्निग्धवृक्षादीनां—रसादिधर्मतमेव कार्यग्रहणं वक्ष्यति हि मधुरो रसः स्निग्धं इत्यादि स्पष्टविषयवीर्यपक्षे तु—सन्धत् कार्यपटुत्वविद्यता योर्द-
त्तमिति स्थितिः। वही १. ४०. ४।

^३ अष्टांग हृदय १. ६. १५।

है कि इसका विपाक द्वारा, एक ही दिशा में कार्य करने पर रस और विपाक का वीर्य द्वारा और इन तीनों का प्रभाव द्वारा ध्वरोप हो सकता है। यह कथन केवल उन्हीं अवस्थाओं में सत्य है जहाँ रस, वीर्य और विपाक मम नाश में विद्यमान हों, और यह स्मरणीय है कि कुछ पदार्थों में रस की इतनी प्रयत्नता हो सकती है कि यह विपाक अवस्था वीर्य को अभिभूत कर दे।^१ जहाँ तक वीर्य और विपाक की अपेक्षाकृत प्रधानता का प्रश्न है, निवदास चक्रपाणि के द्रव्यगुण सग्रह पर टीका करते हुए कहते हैं कि वीर्य की विपाक पर प्रधानता है, और इसका अर्थ होगा कि जिस प्रकार वीर्य रस को अभिभूत कर सकता है उसी प्रकार विपाक भी वीर्य को अभिभूत कर सकता है।

यदि हम अथर्ववेद में चिकित्सा सम्बन्धी भारतीय विचारों के विकास के इतिहास की ओर मुड़ कर देखें, तो हम देखेंगे कि चिकित्सा के दो महत्वपूर्ण वर्ग थे : रसा-कवच (मणियाँ) और जल। अथर्ववेद १. ४. ४, १. ५, १. ६, १. ३३, ६. २४, ६. ६२ आदि सब में जल की औपधि के रूप में स्तुति की गई है और उनमें जल को सब रसों का स्रोत माना गया है। इनमें से मणियाँ न्यूनाधिक चमत्कारिक प्रभाव की होती थीं। यह निर्णय करना सम्भव नहीं था कि किस प्रकार की मणि किस प्रकार से कार्य करेगी, उनके कार्य करने का ढंग अचिन्त्य था। यह आसानी से देखा जा सकता है कि औपधियों के कार्य करने का क्रम वही था जिसे चरक और मुद्गल ने 'प्रभाव' माना है। उनके लिए प्रभाव का अर्थ था, एक अवर्णनीय प्रकार से काम करने वाली औपधि का रहस्यमय ढंग से कार्य करना, ताकि दो औपधियों के रस, वीर्य और विपाक में बिल्कुल सट्टा होने पर भी अपने औपधीय प्रभाव के लिहाज से उनका कार्य भिन्न-भिन्न हो।^२ इस प्रकार ऐसा प्रभाव स्वभावतः अचिन्त्य माना जाता था। परन्तु प्रभाव की धारणा करते समय इन चिकित्सा सम्बन्धी विचारकों के मस्तिष्क में प्राचीन मणियों का उदाहरण ताजा था, और वास्तव में यह तो औपधियों के अन्य अवर्णनीय प्रभावों तक उस विचार का प्रसार था।^३ मानव अवयवों पर औपधियों के किसी भी रासायनिक प्रभाव का (आधुनिक अर्थ में) ज्ञान

^१ वही १. २८।

^२ रसवीर्यविपाकानां सामान्यं यत्र लक्ष्यते विशेषः कर्मणां चैव प्रभावस्तस्य च स्मृतः—चरकसंहिता १. २६. ६६। इस पर टीका करते हुए चक्रपाणि का कथन है : 'रसादिकार्यत्वेन यन्नावधारयितुं शक्यते कार्यं तत्प्रभावकृतमिति सूचयति, 'अत-एवोक्तं' प्रभावोऽचिन्त्यमुच्यते' रसवीर्यविपाकतया चिन्त्य इत्यर्थः।

^३ मणियों की धारणीयानां कर्म यद् विविधात्मकं, तत्प्रभावकृतं तेषां प्रभावोऽचिन्त्य उच्यते। मणियों के विभिन्न कर्म अचिन्त्य प्रभावों के कारण माने जाने चाहिए। वही १. २६. ७२।

नहीं था इसलिए रस का आधार ही ऐसा प्रत्यक्षतम साधन था जिससे जड़ी बूटियों, मूल आदि के चिकित्सा सम्बन्धी प्रभाव का वर्गीकरण किया जा सकता था, और चरक और सुश्रुत द्वारा शरीर के विभिन्न दोषों, वायु, पित्त और कफ, के विभिन्न रसों पर प्रभाव के बारे में हमें बतलाया गया है। क्योंकि सारी व्याधियों की मुख्य जड़ अनुचित मात्रा में वायु, पित्त और कफ का बढ़ना अथवा घटना था, इसलिए एक ऐसा वर्गीकरण विशेष उपयोगी था, जिसमें रसों का इस प्रकार से वर्णन हो कि कोई व्यक्ति यह जान सके कि कौन से रस से शरीर का कौनसा दोष बढ़ता है अथवा घटता है। परन्तु यह स्पष्ट है कि ऐसा वर्गीकरण, चाहे सरल ही हो, सर्वत्र सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि यद्यपि रस किसी द्रव्य के भेषजीय गुण का कुछ सूचक है फिर भी यह अशुक्ल नहीं है। परन्तु वर्गीकरण का अन्य कोई प्रकार ज्ञात नहीं था; यह माना जाता था कि पाक के पश्चात् किन्हीं द्रव्यों का रस पूर्णतः बदल जाता है और ऐसी अवस्थाओं में पाक के बाद में बदलने वाला रस ही क्रियाशील होता है। चक्रपाणि का कथन है कि जहाँ जिह्वा स्थित रस पाचन-क्रिया के बाद उत्पन्न रस के समान होता है वहाँ उस दिशा में उसका प्रभाव अति प्रबल हो जाता है, परन्तु जहाँ पाकजनित रस जिह्वा-रस से पृथक् होता है वहाँ रस की क्रिया स्वभावतः क्षीण हो जाती है, क्योंकि विपाक की अन्तिम क्रिया द्वारा उत्पन्न रस की शक्ति स्वभावतः बलशाली होती है।^१ चरक का विचार था कि पाचन के परिणामस्वरूप केवल तीन रस ही उपलब्ध होते हैं, अर्थात् कटु, मधुर और अम्ल; सुश्रुत ने अन्तिम रस को अस्वीकार किया है, जैसाकि पहले ही वर्णन किया जा चुका है। परन्तु यह भी पर्याप्त नहीं था; क्योंकि औषधियों के अन्य कई ऐसे प्रभाव हैं जिनको उपर्युक्त कल्पनाओं के आधार पर समझाया नहीं जा सकता। इसको समझाने के लिए वीर्य का सिद्धान्त प्रचलित किया गया। रसयुक्त होने के अतिरिक्त द्रव्य को, अनुमानगम्य होने के कारण, शीत और उष्ण गुणयुक्त, पिच्छिल, विषद, स्निग्ध और रूक्ष आदि सट्श गुणों से युक्त तथा गंध से प्रकट होने वाले तीक्ष्ण आदि गुणों से युक्त भी माना जाता था और यह कल्पना की जाती थी कि ये गुण रस और विपाक को अभिभूत करके अपना प्रभाव उत्पन्न करते हैं। जहाँ किसी पदार्थ के भेषजीय गुणों की सूचक किसी प्रकार की बुद्धिगम्य सामग्री प्राप्त नहीं हो सकती थी केवल वहीं 'प्रभाव' की परिकल्पना का आश्रय लिया

^१ चरक १. २६. ६५ पर चक्रपाणि की टीका। चक्रपाणि का कथन है कि कटु रस प्रारम्भ में तो कण्ठ के कफ को साफ करने में उपयोगी है, परन्तु विपाक के बाद यह मधुर हो जाने के कारण पोषक (वृष्य) के रूप में कार्य करता है। परन्तु ऐसे क्षेत्रीय कार्यों के अतिरिक्त यह समझना कठिन है कि जो रस विपाक द्वारा बदल गया हो उसका ऐसा प्रभाव हो जैसाकि चक्रपाणि बताते हैं (विपर्यय तु दुर्वलमिति ज्ञेयम्)।

जाता था। द्रव्य और गुणों से सम्बद्ध आयुर्वेद के अध्यायों में प्रभाव का वर्णन है और जहाँ कहीं भी उनमें कोई विभिन्नता पाई जाती है वहाँ प्रयोग सिद्ध निरीक्षणों के आधार पर रस, वीर्य और विपाक का भी वर्णन किया गया है। यह न केवल रोगों के उपचार में ओषध और पथ्य के चयन के लिए ही अत्यन्त आवश्यक है अपितु रोग निरोध के लिए भी आवश्यक है। यह स्मरण रखना ठीक होगा कि कई रोगों के उत्पन्न होने का कारण परस्पर विरोधी रस, विपाक अथवा वीर्य वाले पदार्थों का साथ-साथ खाना माना जाता था।

मनोवैज्ञानिक मत और अन्य सत्तामूलक पदार्थ सूत्रस्यान के आठवें अध्याय में चरक ने इन्द्रियों की संख्या पाँच बनाई है। आयुर्वेद अपने दार्शनिक विचारों के लिए सांख्य और वैशेषिक दर्शन का पर्याप्त मात्रा में ऋणी है; यद्यपि इन दोनों दर्शनों में मन को एक पृथक् इन्द्रिय स्वीकार किया गया है, फिर भी आयुर्वेद उनसे इस बात में मतभेद रखता है और, जैसाकि चक्रपाणि का कथन है, मन को सामान्य इन्द्रियों से पृथक् करता है; इसका कारण यह तथ्य है कि मन के अन्य कई ऐसे कार्य हैं जिनसे अन्य इन्द्रियाँ युक्त नहीं हैं (चक्षुरादिभ्योऽधिककथमयोगितया)।^१ मधुर रस के वर्णन के सन्दर्भ में तो एक अन्य स्थल पर स्वयं चरक भी प्रसंगतः छठी इन्द्रिय (षडिन्द्रिय) का उल्लेख करते हैं।^२ परन्तु मन को यहाँ इन्द्रियों से बढ़कर (अतीन्द्रिय) बताया गया है। मन के अतीन्द्रिय स्वरूप की व्याख्या करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि मन को अतीन्द्रिय इसलिए कहा गया है कि यह अन्य इन्द्रियों की भांति बाह्य-विषयों के ज्ञान का हेतु नहीं है। यह अवश्य है कि मन सुख और दुःख का प्रत्यक्ष कारण है परन्तु यह सब इन्द्रियों का अधिष्ठायाक भी है। मन को सत्त्व और चेतः भी कहा गया है। आत्मा को तो सारे चेतनात्मक कार्यों का कर्ता (चेतनाप्रतिसंघाता) माना गया है। जब मन अपने विषयों, हर्ष अथवा विषाद अथवा चिन्त्य विषयों के सम्पर्क में आता है और जब आत्मा इन विषयों को ग्रहण करने का प्रयत्न करता है, तब मन चेष्टा करता है, जिसके द्वारा यह हर्ष अथवा विषाद का अनुभव करता है अथवा चिन्त्य विषयों का विचार करता है अथवा इन्द्रियों को चेष्टावान् करता है। इस प्रकार जब आत्मा प्रयत्नशील होता है और जब हर्ष अथवा विषाद अथवा चिन्तन के विषय विद्यमान होते हैं तो इनको अपना विषय मानकर मन नकी ओर प्रवृत्त होता है और इन्द्रियों को चेष्टावान् करता है और इन्द्रियाँ इससे निर्देशित होकर, अपने सम्बद्ध विषयों को ग्रहण करती हैं तथा उनका बोध कराती हैं।

^१ चरक संहिता १. ८. ३ पर चक्रपाणि की टीका।

^२ चरक संहिता १. २६. ४१। तत्र मधुरो रसः.....षडिन्द्रियप्रसादनः।

एक मन अनेकरूपा प्रतीत होता है, इसका कारण है चिन्त्य विषयों की विविधता (यथा कभी मन जब धार्मिक भाव ग्रहण करता है तो धार्मिक प्रतीत होता है, और अन्य समय में जब वासनामय विचारों को ग्रहण करता है तो वासनामय प्रतीत होता है), जिन इन्द्रिय विषयों से मन संबद्ध होता है उनकी विविधता (उदाहरणार्थ मन रूप, गंध और शब्द आदि को ग्रहण कर ले) और कल्पना के विविध प्रकार (यथा यह मेरे हित में होगा, अथवा 'यह मेरा अहित करेगा' आदि) एक ही मनुष्य में मन कभी-कभी क्रुद्ध अज्ञानी अथवा गुणी प्रतीत हो सकता है। परन्तु वास्तव में मन एक है और प्रत्येक व्यक्ति के लिए भी एक ही है; ये सब भेद एक ही व्यक्ति में एक साथ प्रकट नहीं होते, जैसाकि यदि एक ही आदमी में अनेक मन होने पर होता। फिर मन आधिक भी है, अन्यथा एक ही मन द्वारा अनेकों भिन्न-भिन्न विषयों अथवा कार्यों का सम्पादन एक ही समय पर किया जाता।

यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि एक ही मन, सत्व, रजस् और तमस् इन भिन्न-भिन्न प्रकार के नैतिक गुणों का प्रदर्शन कर सकता है तो किसी पुरुष को सात्विक, राजसिक अथवा तामसिक कैसे माना जा सकता है? इसका उत्तर यह है कि कोई मनुष्य इन गुणों में से उस एक या अन्य गुण की प्रधानता के अनुसार ही सात्विक, राजसिक अथवा तामसिक कहा जाता है जिस गुण की प्रधानता उस मनुष्य में परिलक्षित होती है।

मन को आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी से निर्मित इन्द्रियों का चालक माना गया है और इन्द्रियों के अधिष्ठान चक्षु, श्रोत्र, नासा, जिह्वा, और त्वचा के भौतिक संपुट हैं। पांच इन्द्रियबोध इन्द्रियों, इन्द्रिय विषयों, मन और आत्मा के सानिध्य से उत्पन्न होते हैं। वे अल्पजीवी (क्षणिक) हैं परन्तु ठीक एक क्षण भर तक रहने वाले नहीं हैं, जैसाकि बौद्धों की मान्यता है।^१ वे निश्चयात्मक (निश्चयात्मकाः) भी हैं। जैसा चक्रपाणि का कथन है, क्षणिक इन्द्रिय-बोधों के लिए इन्द्रिय विषयों का निश्चित विवरण देना विल्कुल संभव है। यद्यपि सारी इन्द्रियां पंच महाभूतों से निर्मित हैं, फिर भी जिन इन्द्रियों में जो भूत अधिकांश मात्रा में होता है, उनको उसी भूत से निर्मित माना गया है। जित् इन्द्रिय में जो भूत विशेष प्रबल मात्रा में होता है, उसके कारण उस इन्द्रिय को उस भूत विशेष को ग्रहण करने की विशेष क्षमता से युक्त माना जाता है।^२

^१ चरक संहिता १. ८. ११ पर चक्रपाणि की टीका। क्षणिका इत्याशुतरविनाशिन्यः न तु बौद्धसिद्धान्तवदैकक्षणावस्थायिन्यः।

^२ तत्र यद् यद् आत्मकमिन्द्रियविशेषात्तत्तदात्मकभेवार्थमनुगृह्णाति तत्स्वभावाद् विभुत्वाच्च (चरकः १. ८. १४)।

शरीर, इन्द्रियों, मन और आत्मा का संयोग प्राण (जीवित) कहलाता है।^१ आत्मा को चेतनाशील कर्मों का संयोजक (ज्ञानप्रतिमंवाता) कहा जाता है। चक्रपाणि का कथन है कि शरीर क्षणिक है (शरीरस्य क्षणिकत्वेन), उसीलिए यह तर्क किया जा सकता है कि शरीर के साथ आत्मा का संयोग भी क्षणिक ही है। इस प्रकार की प्राप्ति का चक्रपाणि यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि शरीर क्षणिक है फिर भी क्षणिक शरीरों की शृंखलावद्ध आवृत्ति के कारण सम्पूर्ण शृंषणा को एक ही माना जा सकता है, और, यद्यपि शृंखला के प्रत्येक काल के साथ आत्मा का सम्बन्ध क्षणिक है, फिर भी आत्मा के साथ शृंखला का सम्बन्ध भी एक माना जा सकता है क्योंकि शृंखला को एक माना जा सकता है (संतानव्यवस्थितोऽयमेकतया, उच्यते)।^२ अन्य स्थल पर चरक कहते हैं कि मन, आत्मा और शरीर एक दूसरे से तिपाए के समान संयुक्त हैं, जिस पर आयु स्थित है; यदि कोई भी ग्रंथ नुप्त होगा तो एवम संग हो जाएगा।^३

यह पहले ही बताया जा चुका है कि चरक के अनुसार, आत्मा चेष्टावान् है और उसकी चेष्टा से मन चेष्टा करता है, और मन के कार्य करने से ही इन्द्रियां चेष्टाशील होती हैं। आत्मा को चेतन भी माना जाता है। परन्तु यह चेतना आत्मा की अपनी नहीं है, यह तो केवल, मन के माध्यम से आत्मा के इन्द्रियों के साथ संयोग से प्राप्त की जाती है।^४ तो भी यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि आत्मा के अतिरिक्त, चरक के अनुसार, एक अन्य परः आत्मा और है जो शरीर और इन्द्रियों के संयोग में भाग लेने वाले आत्मा से भिन्न है (जिसे पारिभाषिक शब्दावली में 'संयोगी पुरुष' कहते हैं)।^५ सूक्ष्मतर, या परः आत्मा निर्विकार है। ज्ञान में प्रक्रिया और विकार का भाव निहित है और यह आत्मा चेतनत्व को उन्हीं भागों में प्रदर्शित करता है जहाँ यह मन और इन्द्रियों से संबद्ध हो जाता है। इस प्रकार यद्यपि आत्मा नित्य है, फिर भी इसमें चेतनत्व का उत्थान सामयिक ही है। आत्मा की अविकारिता इस बात में है कि यह अपनी पूर्व और अपर अवस्थाओं को अपने से संयुक्त करने में

^१ चरक १. १. ४१ 'जीवित' के अन्य पर्यायवाची 'धारी' नित्यग' और 'अनुबन्ध' हैं।

^२ वही, १. १. ४१।

^३ सत्वमात्मा शरीरं च त्रयमेतत् त्रिदण्डवत्।

लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम् ॥

—वही, १. १. ४५।

^४ इदमेव चात्मनश्चेतनत्वं यदिन्द्रियसंयोगे सति ज्ञानशालित्वं, न निष्कृष्टस्यात्मनश्चेतनत्वम्।

—चरक १. १. ४७ पर चक्रपाणि कृत टीका।

^५ निर्विकारः परस्त्वात्मा सत्वभूतगुणेन्द्रियैः। चरक १. १. ५५। तेन सत्वशरीरात्म-मेलकरूपो य आत्मशब्देन उच्यते तं व्यावर्तयति। उपर्युक्त पर चक्रपाणि कृत टीका।

समय हैं।^१ यदि आत्मा स्थायी नहीं होता तो यह अपने सारे अतीत अनुभवों को संयुक्त नहीं कर पाता। वलेश एवं राग के हमारे विकारों को आत्मा के कारण नहीं, अपितु मन के कारण मानना चाहिए (हृदयमानरागादिविकारस्तु मनसि)।

आत्मा के बारे में इस दृष्टिकोण की विशेष बात यह है कि यह आत्मा सनातन और अविकारी है; यह आत्मा अपने में उन सब व्यक्तिगत अहम् को धारण किए प्रतीत होता है जो अपने सदन इन्द्रियों, मन और शरीर के साहचर्य से कार्य करते हैं। इन्द्रियों के साहचर्य में ही यह चेतनत्व प्राप्त करता है। विचार प्रक्रियाओं में होने वाले सुख, दुःख और चेष्टाएँ मन के धर्म हैं, यद्यपि मन की क्रियाओं का आत्मा से उद्भूत होना माना गया है। चेतनत्व की जो अवस्थाएँ उत्पन्न होती हैं, ये सब आत्मा में संयुक्त हो जाती हैं। इस प्रकार अपने सूक्ष्मतर स्वरूप में इन्द्रियों और मन से विमुख हुआ आत्मा वाश्वत और अविकारी है; मन और इन्द्रियों के सम्पर्क-जनित अपने स्वरूप में वह विकार और चेतनत्व के क्षेत्र में होता है। अतः यह मत भारतीय दर्शन के आस्तिक मत से भिन्न है।

इस संदर्भ में यह ध्यान रखना उपयुक्त होगा कि चरक संहिता वैशेषिक यथार्थों की गणना से आरंभ होती है, और वैशेषिक दृष्टिकोण से इसके विभेद होने पर भी, इसका आरम्भ वैशेषिक से होता हुआ प्रतीत होता है। यह महाभूतों, मन, काल, देश और आत्मा की गणना द्रव्यों के रूप में करती है। इसमें गुणों की गणना की गई है; यथा इन्द्रिय गुण, गुरु (गुर्वादयः) बुद्धि से प्रारंभ होने वाली सूची में दिए गए यांत्रिक या नैतिक गुण तथा 'पर' से प्रारंभ होकर 'प्रयत्न' में अन्त होने वाले गुण। परन्तु यह गुर्वादि सूची क्या है? वैशेषिक सूत्रों में ऐसी कोई सूची नहीं है। चक्रपाणि ने चरक द्वारा वाद के एक अध्याय (१. २५. ३५) में दी गई गणना का उल्लेख किया है; इस अध्याय में इन गुणों को सब द्रव्यों के गुण होना नहीं बताया गया है, परन्तु केवल ज़िम् अन्न और पान को हम ग्रहण करते हैं उसी के गुण को बताया है।^२ परन्तु परादि (परः से प्रारंभ होने वाला) और प्रयत्नान्त ('प्रयत्न' में अन्त होने वाली) सूची चरक संहिता में कहीं भी नहीं दृष्टिगोचर होती है। संभव है यहाँ वैशेषिक सूत्र १. १. ६ की ओर संकेत हो।^३ परन्तु यदि ऐसा ही है तो वैशेषिक

^१ नित्यत्वं चात्मनः पूर्वापरावस्थानुभूतार्थप्रतिसंधानात्। चरक १. १. ५५ पर चक्रपाणि की टीका।

^२ आहारत्वमावारत्यैकविधमग्रयमिदात् स 'पुनः...विशतिगुणो' गुरुलघुसीतोष्णस्निग्ध-रूक्षमन्दतीक्ष्णस्थिरसरमृदुकठिनविशदपिच्छिलश्लक्ष्णखरसूक्ष्मस्थूलसान्द्रद्रवानुगमात्।
—चरक संहिता १. ५. ३५।

^३ परत्वापरत्वे बुद्ध्यः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च गुणाः वैशेषिक सूत्र १. १. ६।

सूत्र में गिनाए गए कई ऐसे गुणों को छोड़ दिया गया है जिनकी गणना परादि सूची में की गई है।^१ चरक स्वयं परादि गुणों की सूची देते हैं जिसमें पूर्व उल्लिखित वैशेषिक सूत्र के तथा कुछ अन्य गुण भी सम्मिलित हैं। जिन गुणों की गणना की गई है वे ये हैं, पर, अपर, युक्ति, संयोग, विभाग, पृथक्त्व, संस्कार और अभ्यास।^२ 'पर' का है अर्थ 'प्रधानता' है, 'अपर' का अर्थ 'अप्रधानता' है। प्रधानता अथवा अप्रधानता देश, काल, अवस्था, परिणाम, पाकजनित रस, वीर्य और रस पर निर्भर करती है। इस प्रकार सूखा देश 'पर' और अनूप देश 'अपर' होता है, शरत् और हेमन्त की वर्षा (विसर्ग) 'पर' कहलाती है, जबकि शिशिर, वसन्त और ग्रीष्म की ऋतुएँ 'अपर' कहलाती हैं; पाक, वीर्य और रस के संदर्भ में 'पर' और 'अपर' का अर्थ 'उपयोगिता' और 'अनुपयोगिता' है—जो वस्तु किसी के लिए उपयोगी है वह 'पर' है और जो इसके लिए अनुपयोगी है वह 'अपर' है। युक्ति का अर्थ है रोग विशेष के संदर्भ में उचित भेषज की कल्पना (दोषाद्यपेक्षया भेषजस्य समीचीनकल्पना), संख्या का अर्थ गिनती है, 'संयोग' का अर्थ दो अथवा अधिक द्रव्यों का मिश्रण अथवा योग; 'विभाग' का अर्थ अलग करना, 'पृथक्त्व' का अर्थ भेद करना है। हिमालय और मेरुपर्वत पृथक् हैं, क्योंकि वे भिन्न स्थानों में स्थित हैं और एक नहीं हो सकते; पुनः यद्यपि एक सूअर और भैंसा आपस में एकत्र हो जाएँ फिर भी वे सदा एक दूसरे से पृथक् रहते हैं; और फिर, एक ही जाति में, यथा मूंग के ढेर में, प्रत्येक मूंग अपने स्वरूप में अन्य से पृथक् है; अन्तिम उदाहरण में संख्या की पृथक्ता के कारण स्वरूप की पृथक्ता है; इस प्रकार जहाँ भी अनेकता हो वहाँ स्वरूप में पृथक्ता है। इस प्रकार पृथक्त्व का अर्थ तीन प्रकार की पृथक्ता है : देशज पृथक्ता, प्रकृतिज पृथक्ता और व्यक्तिगत स्वरूप की पृथक्ता। 'परिमाण' का अर्थ तौल द्वारा माप है, 'संस्कार' का अर्थ है नए गुणों का उत्पादन, और 'अभ्यास' का अर्थ है सतत् किया द्वारा प्राप्त स्वभाव। उपर्युक्त से यह स्पष्ट है कि यद्यपि यहाँ पर प्रयुक्त संज्ञाएँ वैशेषिक सूत्र में कणाद द्वारा प्रयुक्त संज्ञाओं के समान ही हैं, फिर भी उनका प्रयोग सम्भवतः चिकित्सा परम्परा के अनुसार भिन्न अर्थों में हुआ है, परन्तु इस सूची का अन्त 'प्रयत्न' में ही नहीं होता, अतः ऐसा प्रतीत होता है कि 'परादि' और 'प्रयत्नान्त' का प्रयोग दो पृथक् सूचियों के लिए हुआ है और दोनों को एकसाथ मिलाना नहीं चाहिए। उपर्युक्त सूची परादि सूची है। 'प्रयत्नान्त' सूची गुणों की पृथक् सूची है। जैसाकि चक्रपाणि का कथन है, 'प्रयत्नान्त' सूची में इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और प्रयत्न

^१ रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागी परत्वापरत्वे —वही।

^२ परापरत्वे युक्तिश्च संख्या संयोग एव च।

विभागश्च पृथक्त्वं च परिमाणमथापि च।

संस्काराभ्यास इत्येते गुणा ज्ञेयाः परादयः ॥ —चरक संहिता १. २६. २७-२८।

सम्मिलित हैं। 'प्रयत्न' का अर्थ उस विशेष गुण से है जिसके आत्मा में उदय होने से मन सक्रिय हो जाता है।

कर्म का वर्णन 'प्रयत्नादिचेष्टितम्' अर्थात् चेतनायुक्त प्रयत्न के प्रकार की चेष्टा, किया गया है, 'प्रयत्नादि' के 'आदि' शब्द की व्याख्या चक्रपाणि ने 'के प्रकार का' इस अर्थ में की है।^१

'समवाय' का अर्थ है अयुक्तसिद्ध सबध, जैसा गुणों और द्रव्यों में होता है। 'समवाय' के स्वरूप की व्याख्या करते हुए चक्रपाणि का कथन है कि यह नित्य है, ताकि, यदि किसी अवस्था में इसका लोप हो जाय तो यह दूसरी अवस्थाओं में विद्यमान रहता है। इसका कभी नाश नहीं होता और न कभी नव-जन्म ही होता है। परन्तु अवस्था-विशेषों में ही इसकी प्रतीति व्यक्त अथवा अव्यक्त रूप में होती है।^२ 'सामान्य' और 'विशेष' को भी चरक नया अर्थ प्रदान करते हैं। वैशेषिक दर्शन में 'सामान्य' का अर्थ 'जाति-प्रत्यय' है, परन्तु यहाँ इसका अर्थ स्थूल पदार्थों से है जिनके एक से विधायक अथवा धर्म होते हैं। 'सामान्य' और 'विशेष' का महत्व उससे विल्कुल भिन्न है जो इन शब्दों को वैशेषिक सूत्र में प्राप्त है। 'सामान्य' और विशेष का सिद्धान्त आयुर्वेद का मुख्य सहारा है, क्योंकि यही सिद्धान्त भेषजों के प्रयोग और पथ्य चर्या का आधार है। जिन द्रव्यों में सदृश विधायक अथवा धर्म होंगे वे ही एक दूसरे की अभिवृद्धि करेंगे, और जिन द्रव्यों के विधायक अंग अथवा धर्म असदृश होंगे वे परस्पर क्षयकारी होंगे। इस प्रकार वात प्रधान द्रव्य वात बढ़ाएगा और अवात सदृश श्लेष्मा वात घटाएगा, इत्यादि। इस प्रकार 'सामान्य' की परिभाषा 'तुल्यार्थता' अर्थात् सदृश्य उद्देश्यों का संपादन है। केवल धारणात्मक महत्व रखने के बजाय, यहाँ सामान्य और विशेष को आयुर्वेद के लिए सर्वोच्च महत्व का व्यावहारिक कार्य करते हुए देखा जाता है। द्रव्यों के सिद्धान्त के विषय में भी यद्यपि चरक ने पदार्थ की गणना का आहरण किया था, फिर भी चक्रपाणि का कहना है कि सरलतर भूत जटिलतर भूतों के अंग थे (भूतान्तरानुप्रदेशक) और इस कथन की पुष्टि के लिए यह न्याय सूत्र का एक सूत्र उद्धृत करते हैं, जो वहाँ पर एक विपक्षी के मत के रूप में प्रकट होता है, क्योंकि भूतानुप्रवेश के सिद्धान्त में न्याय-वैशेषिक शाखा द्वारा विश्वास नहीं किया जाता था; उस शाखा के अनुसार कोई भी भूत किसी अन्य भूत में प्रवेश नहीं करता है, और उनके गुण उनमें ही स्थिर रहते हैं। फिर भी इन विकारों के उपरान्त भी चरक का न्याय-वैशेषिक से निकटतर सम्बन्ध प्रतीत होता है। परन्तु, जैसाकि इस पुस्तक के प्रथम खंड में सांख्यविषयक अध्याय में पहले ही वर्णन

^१ आदि शब्दः प्रकारवाची। चरक संहिता १. १. ४८ पर चन्द्रपाणि की टीका।

^२ वही, १. १. ४९।

किया जा चुका है और समझाया जा चुका है, ४. १ में सांख्य-शाखा का विस्तृत वर्णन आयुर्वेद से कुछ अधिक संबंध रखता प्रतीत नहीं होता; और इस हेतु वह सारा अध्याय शेष पुस्तक से मेल खाता प्रतीत नहीं होता, और इसका चरक संहिता के अन्य भागों में उल्लेख नहीं किया गया है। यह असंभव नहीं है कि यह अध्याय इस ग्रन्थ में किसी अन्य पुस्तक से जोड़ा गया हो।

चरक के समान सुश्रुत वैशेषिक पदार्थों की गणना नहीं करते हैं और सांख्य विषयक उनका वर्णन सांख्य सूत्र और ईश्वर कृष्ण की 'कारिकव' में दिये गए परम्परागत वर्णन का यथातथ्य रूप है। सांख्य सिद्धान्त का वर्णन करने के बाद सुश्रुत कहते हैं कि चिकित्साशास्त्र के अनुसार पदार्थों के कारण छः प्रकार के होते हैं, अर्थात् (१) स्वभाव, (२) ईश्वर, (३) काल, (४) यदृच्छा, (५) नियति और (६) परिणाम।^१ जैसा डल्हण ने प्रदर्शित किया है, सुश्रुत ने इन सब कारणों के कार्य का कई स्थानों पर उल्लेख किया है। इस प्रकार गर्भावस्था में शरीर के अंगों की संरचना स्वभाव के कारण बताई गई है; अग्नि के रूप में ईश्वर को आमाशय में पाचक अग्नि के रूप में क्रियाशील और पाचन में सहायक बतलाया गया है; 'काल' को ऋतुओं के रूप में दोषों के वृद्धि और क्षय का कारण बताया गया है; 'नियति' का अर्थ पुण्य और पाप है और व्याधियां तथा उनसे आरोग्य लाभ का कारण कभी-कभी इन्हीं को बताया गया है। सुश्रुत पर टीका करते हुए जेज्झट कहते हैं (जैसा कि डल्हण का कथन है) कि ईश्वर के अतिरिक्त ये सब च्छहों 'कारण' 'प्रकृति' के भिन्न-भिन्न नाम हैं। तथापि गयी का विचार है कि उपर्युक्त छः कारण निमित्त कारण हैं, यद्यपि प्रकृति को भी उपादान कारण माना जा सकता है।

जैसा कि डल्हण और गयी का मत है कि यह मानने का कोई कारण नहीं है कि सुश्रुत ने सांख्य के मत का वर्णन किया है, क्योंकि छः प्रकार के कारणों का वर्णन करने के तत्काल पश्चात् वे महाभूतों का वर्णन त्रिगुण, सत्त्व, रजस् और तमस्, से निर्मित होने के रूप में करते हैं। इन्द्रियों का भी भौतिक होना माना गया है। आयुर्वेद के अनुसार आत्माएँ नित्य हैं, यद्यपि वे अपने देहों तक ही सीमित हैं और सर्वव्यापी नहीं हैं। जब शुक्र और शोणित का संयोग होता है तब उनकी वृत्ति होती है, और धर्म और अधर्म के कारण पुनर्जन्म को भोगने वाला यही दैहिक आत्मा (जिसे 'कर्म पुरुष' कहते हैं) चिकित्सा-विज्ञान का विषय है। जब आत्मा मन के संसर्ग में होता है, तो इसके निम्न गुण होते हैं : सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, प्राण और अपान (श्वास की ऊर्ध्वगत धारा और गुदा की दिशा में कार्य करने वाली नीचे की ओर कार्य करने वाली शक्ति) उन्मेष और निमेष, बुद्धि (निश्चय), संकल्प, विचारणा,

^१ सुश्रुत संहिता, ३. १. ११।

स्मृति, विज्ञान, अथर्वसाय और विषयोपलब्धि । मन के गुणों को सात्त्विक, राजस् और तामस इन तीन वर्गों में विभक्त किया गया है; इनमें से सात्त्विक गुण हैं आनन्द, संविभाग, हृत्ति, तितिक्षा, सत्य, धर्म, आस्तिक्य, ज्ञान, मेधा, बुद्धि, वृत्ति और अनभिपंग; राजस गुण हैं : दुःख, अवृत्ति, अहंकार, आनृतिकत्व, अकारण्य, दम्भ, मान, हर्ष, काम और क्रोध; तामस गुण हैं : मूढता, अधर्मशीलता, दुर्मेधता, अकर्मशीलता और निद्राशीलता ।

तर्क संबंधी विवेचना और सैद्धान्तिक विवाद संबंधी संज्ञाएँ

पदार्थ या तो सत् होते हैं या असत् और उनका ज्ञान आप्तोपदेश, प्रत्यक्ष, अनुमान और युक्ति के इन चार प्रमाणों द्वारा हो सकता है ।^१

जिनके मन अपने तपोबल द्वारा रजस् और तमस् के दोषों से मुक्त हैं, जिनके पास भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक व्याप्त होने वाला असीम ज्ञान है, उन्हें 'आप्त' मानना चाहिए । ऐसे व्यक्तियों में ज्ञान की कमी नहीं होती और न वे जानबूझ कर कोई असत्य भाषण करते हैं । उन्हें पूर्णरूपेण आप्त मानना चाहिए और उनका प्रमाण सत्य माना जा सकता है ।^२

आत्मा, इन्द्रियाँ, मन और विषयों के सन्निकर्ष से उत्पन्न सम्यक् और निश्चित ज्ञान को 'प्रत्यक्ष' कहा जाता है । चक्रपाणि ने विषयों के साथ इन्द्रियों के इस संपर्क को पंचविध माना है : (१) द्रव्य का सन्निकर्ष जिसे 'संयोग' कहा जाता है, (२) समवाय सम्बन्ध से समवेत गुण वाले पदार्थों के (संयुक्त समवाय) माध्यम से, गुणों का सन्निकर्ष; (३) समवाय सम्बन्ध में गुणों में विद्यमान रूपत्व आदि उन गुणों के विश्वव्यापी रूप में गुणों के साथ जातिगत प्रकार का सन्निकर्ष (यथा रूप आदि), इसे 'संयुक्तसमवेतसमवाय' कहा जाता है क्योंकि आँख पदार्थ के सम्पर्क में होती है और रूप समवाय सम्बन्ध द्वारा पदार्थ में विद्यमान है और उस रूप विशेष में समवाय संबंध के द्वारा विश्वव्यापी रूप अथवा रूप का जातिगत स्वरूप विद्यमान है । (४) 'समवाय' संज्ञक सन्निकर्ष, जिसके कारण श्रोत्र द्वारा शब्दों का प्रत्यक्षीकरण होना बताया जाता है; श्रवणेन्द्रिय 'आकाश' है, और 'शब्द' आकाश में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान है, और इस प्रकार श्रवणेन्द्रिय शब्द का प्रत्यक्षीकरण एक विशिष्ट प्रकार के संपर्क द्वारा ही कर सकती है जिसे 'समवेतसमवाय' कहते हैं, (५) शब्द के जातिगत स्वरूप का विश्वव्यापी शब्द (शब्दत्व) के रूप में प्रत्यक्षीकरण 'समवेतसमवाय' संज्ञक सन्निकर्ष के प्रकार से होता है । इस प्रकार के सन्निकर्ष का सद्यः प्राप्य (तदात्व) बोध ही

^१ चरक संहिता, १. ११. १७ ।

^२ वही, १. ११. १८. १९ ।

‘प्रत्यक्ष’ कहलाता है, क्योंकि अनुमान, स्मृति आदि भी इस प्रकार के बोध के परिणाम स्वरूप अन्य क्रमिक प्रक्रियाओं (पारम्पर्य) के द्वारा बाद में प्रवेश कर सकते हैं। चक्रपाणि का आगे कथन है कि उक्त चार प्रकार के सम्पर्क प्रत्यक्ष ज्ञान के वास्तविक कारण हैं; वास्तव में जो ज्ञान इन्द्रिय सम्पर्क के कार्य के परिणाम स्वरूप प्राप्त होता है वही ‘प्रत्यक्ष’ की उचित परिभाषा होगी; अतः सुख के प्रत्यक्षीकरण में यद्यपि इनमें से किसी भी सन्निकर्ष का होना आवश्यक नहीं है, फिर भी इसे सीधे प्रत्यक्ष का एक सही उदाहरण माना जाता है। हाँ, सब प्रकार के बोध के लिए आत्मा के साथ सम्पर्क आवश्यक है।^१ यही आसानी से देखा जा सकता है कि प्रत्यक्षीकरण का उपर्युक्त सिद्धान्त उसी प्रकार का है जिस प्रकार का न्याय-दर्शन में उपलब्ध होता है। निर्विकल्प प्रत्यक्षीकरण पर विचार नहीं किया गया है, क्योंकि न्यायसूत्र में ‘अव्यप-देश्य’ के सदृश कुछ भी नहीं है।^२ अनुमान प्रत्यक्ष पर आधारित होना चाहिए, जिसके द्वारा हेतु की व्याप्ति का निरीक्षण पहले हो सके। अनुमान के तीन प्रकार हैं; कार्य से कारण की प्राप्ति, यथा गर्भ से मैथुन का अनुमान; कारण से कार्य, यथा अन्य सहकारी कारणों, जल सेचन आदि, से युक्त बीज से भावी फल का अनुमान, और कारण और कार्य के अतिरिक्त अन्य सम्बन्धों द्वारा अनुमान यथा घूम से अग्नि का अनुमान।^३

किसी भी अन्य भारतीय दर्शन में युक्ति की प्रथक् प्रमाण के रूप में गणना नहीं की गई है। जिन अनेक हेतुओं, कारणों और विचारणाओं के माध्यम से कोई मनुष्य अपने जीवन में सब इष्ट पदार्थों को प्रायः प्राप्त कर लेता है उन्हीं अनेकों हेतुओं, कारणों और विचारणाओं का मन में जटिल तौल करके जब हमारी बुद्धि किसी भाव का धर्म, धन अथवा फल के रूप में निर्णय करती है तब उसे युक्ति कहा

^१ चरक संहिता १. ११. २० पर चक्रपाणि की टीका।

^२ चरक संहिता १. ११. २० में प्रत्यक्ष की परिभाषा इस प्रकार दी गई है :

आत्मेन्द्रियमनोऽर्पणानां सन्निकर्षात् प्रवर्तते

व्यक्ता तदात्वे या बुद्धिः प्रत्यक्षे सा निरुच्यते।

न्याय सूत्र में प्रत्यक्ष की परिभाषा निम्न है :

इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारी व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्।

इस पर विवेचन के लिए प्रथम खंड, पृ० ३३३-३४३ देखिए।

^३ प्रत्यक्षपूर्व त्रिविधं त्रिकालं चानुमीयते

बह्निनिगूढो धूमेन मैथुनं गर्भदर्शनात्

एवं व्यवस्यन्त्यतीतं बीजात्फलमनागतं

दृष्टा बीजात्फलं जातमिहैव सदृशं बुधा। —चरक संहिता, १. ११. २१. २२।

जा सकता है।^१ जैसाकि चक्रपाणि ने प्रदर्शित किया है, युक्ति वास्तव में कोई पृथक् प्रमाण नहीं है, परन्तु यह प्रमाण की सहायक है, इसलिए इसकी प्रमाण रूप में गणना की गई है। युक्ति के उदाहरण के रूप में पृथ्वी की दशा, वर्षा की सम्भावित मात्रा, जलवायु सम्बन्धी दशाओं, आदि से अच्छी या बुरी खेती की सम्भावना का चरक उल्लेख करते हैं। चक्रपाणि ने ठीक ही कहा है कि इस प्रकार की अवस्था को, जहाँ अनेकों तर्कों के संयुक्त प्रयोग से किसी परिणाम पर पहुँचा जाय, ऊहा कहना उचित है, और यह जन समुदाय में इसी नाम से प्रचलित है। यहाँ इसकी पृथक् प्रमाण के रूप में गणना की गई है। वास्तव में यह कारणों से कार्य का अनुमान ही है, और इसका प्रयोग वर्तमान काल में नहीं किया जा सकता, और इसे त्रिकाल, भूत वर्तमान और भविष्य तीनों कालों में सत्य नहीं माना जा सकता, जैसाकि चरक ने कहा है।

शान्तरक्षित युक्ति को पृथक् प्रमाण मानने के चरक के सिद्धान्त का विवेचन करते हुए लिखते हैं, कि बौद्धों का मत है कि युक्ति इस बात के निरीक्षण में निहित है कि क्योंकि 'जब यह होता तब वह भी होता है' और चूँकि 'जब यह नहीं होता है तो वह भी नहीं होता है', इसलिए 'यह' 'उसका' कारण है। यह तर्क दिया जा सकता है कि यह अनुमान की अवस्था नहीं है क्योंकि न्याय के अनुमान में कमलशील की व्याख्या के अनुसार कोई ऐसी प्रतिज्ञा नहीं है जो दृष्टान्त-युक्त प्रतिज्ञा के तुल्य हो (यथा, जो कुछ भी धूममय है वह अग्निमय होगा, जैसे रसोई)। यह मत व्यक्त किया जाता है कि कारण-कार्य के विचार का मूल 'यह होने पर वह होगा' यह विचार है और कार्यकारण सम्बन्ध की धारणा का अन्य कोई अर्थ नहीं; यदि किसी अवस्था में कोई दृष्टान्त विशेष दिया जाता है, तो अन्य दृष्टान्त भी अपेक्षणीय हो सकता है, और उसके बाद दूसरा, और हमें इस प्रकार अनवस्था दोष प्राप्त होगा।^२ 'यह होने पर

^१ बुद्धिः पश्यति या भावान्वहुकारणयोगजान्

युक्तिस्त्रिकाल सा ज्ञेया त्रिवर्गः साध्यते यथा।

—वही, १. ११. २५।

^२ दृष्टान्तेऽप्यत एव तदभावभावित्वात् कार्यताप्रतिपत्तिः, तत्रापि दृष्टान्तोऽन्योऽन्वे-
पणीयः, तत्राप्यपर इत्यनवस्था। चरक संहिता १. ११. २५ की टीका में चक्रपाणि
द्वारा कमलशील का उद्धरण।

शान्तरक्षित ने चरक के दृष्टिकोण को एक विलक्षण प्रकार से गलत रूप में प्रस्तुत किया है। उनका कथन है कि इस तथ्य से कि जिन सब दशाओं में जब 'क' विद्यमान है तो उनमें 'ख' भी विद्यमान है, और जिन सब दशाओं में 'क' अविद्यमान है तो उनमें 'ख' भी अविद्यमान है जब कोई 'क' को 'ख' का कारण मानता है तो चरक के अनुसार इसे युक्ति का नया प्रमाण माना जाता है। शान्तरक्षित के असली शब्द ये हैं :

वह होता है' इस सम्बन्ध से उत्पन्न कारण-कार्य सम्बन्ध के परिणाम को युक्ति मानने वाले मत के पक्ष में दिए गए तर्कों का शान्तरक्षित और कमलशील ने खण्डन किया है, जिन्होंने यह प्रदर्शित किया है कि 'यह होने पर वह होगा' के सम्बन्ध को कारण-कार्य के सम्बन्ध से जोड़ने वाली कोई बोध-प्रक्रियाएँ नहीं हैं, क्योंकि इन दोनों से एक ही धारणा का ग्रहण होता है। कारण-कार्य सम्बन्ध और 'यह होने पर वह होगा' यह सम्बन्ध, ये दोनों एक ही हैं। यह तर्क दिया जा सकता है कि जब कभी कोई चीज किसी अन्य चीज के घटित होने पर नित्य और अन्यथा रूप से घटित होती है, तब दोनों को कारण और कार्य रूप में उसी प्रकार सम्बद्ध माना जाता है, जिस प्रकार कि कुलाल और चक्र के उचित कार्यों के पश्चात् सदा घट आदि प्रकट होते हुए देखे जाते हैं। यदि यही 'युक्ति' है तो यह ज्ञान का कोई पृथक् स्रोत नहीं है।

फिर भी चक्रपाणि का कथन है कि ये सब आलोचनाएँ वास्तविकता से दूर हैं, क्योंकि चरक के अनुसार, कार्यकारणता तदभवभावित्ता का परिणाम नहीं है, यह तो तर्क-शृंखला के परिणामस्वरूप किसी निरुण्य पर पहुँचना मात्र है। परन्तु इस बात पर ध्यान देना आवश्यक है कि चरक ३. ४. ६ और ७ में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, इन तीन प्रकार के प्रमाणों का वर्णन करते हैं और अनुमान का वर्णन युक्ति पर आश्रित तर्क के रूप में करते हैं। चक्रपाणि ने 'तर्क' उसे बतलाया है जिसका प्रत्यक्षीकरण न हो सके (तर्कोऽप्रत्यक्षज्ञानम्) और यहाँ युक्ति का अर्थ 'अविनाभाव' का संबंध बताया है। इस संबंध में यह कहा गया है कि किसी व्याधि का निर्णय प्रत्यक्ष, आप्तोपदेश और अनुमान द्वारा करना चाहिए। परन्तु ३. ८. ६. ३३ और ३४ में चरक ने 'ऐतिह्य' की गणना 'आप्तोपदेश' में की है, यद्यपि भारतीय दर्शन में ऐतिह्य को सामान्यतः आप्तोपदेश से

अस्मिन्सति भवत्येव न भवत्यसतीति च

तस्मादतो भवत्येव युक्तिरेषाऽभिधीयते

प्रमाणान्तरमेवेयम् इत्याह चरको मुनिः

नानुमानमियं यस्माद् दृष्टान्तोऽत्र न लभ्यते। —तत्त्व संग्रह, पृ० ४८२।

जैसा कि चक्रपाणि ने चरक संहिता पर अपनी टीका में प्रदर्शित किया है, जो चरक ने कहा है उससे यह बिलकुल भिन्न है। युक्ति के विषय में चरक का भाव सम्भाव्यता का तर्क है, अर्थात् जब कई घटनाओं, परिस्थितियों और निरीक्षणों के आधार पर कोई व्यक्ति किसी निरुण्य विशेष को सम्भव मानने लगता है तो उसे 'युक्ति' कहते हैं, और यह अनुमान अथवा किसी भी अन्य स्वीकृत प्रमाण से भिन्न है। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, भारतीय विचारधारा में सम्भाव्यता के तर्क का यही एकमात्र उदाहरण है।

भिन्न 'परम्परा' अथवा दीर्घकाल से प्रचलित लोक विश्वास माना गया है; 'ओपम्य' नाम से भी आप्तोपदेश का उल्लेख है ।

यहाँ यह ध्यान में रखना असंगत नहीं होगा कि सांख्यकारिका में वर्णित सारी प्रत्यक्ष की वाधाओं का इसमें भी उल्लेख है । इस प्रकार यह कहा जाता है कि जिन पदार्थों में रूप होता है वे भी यदि आवरणयुक्त हों अथवा यदि इन्द्रियाँ दुर्बल हों या वे अपने से अभिन्न किसी एकरूप माध्यम से मिले हुए हों, अथवा जब अल्पप्रकाश वाले पदार्थ अधिकतर प्रकाशमान् पदार्थों से अभिभूत हों, अथवा जब वे अत्यन्त सूक्ष्म और बारीक हों तो उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता ।^१

भारतीय चिकित्सकों के लिए तर्कशास्त्र न केवल व्याधि के निदान हेतु ही अपितु परस्पर होने वाली चर्चाओं में भी उपयोगी था । घनी रोगियों के रोगों का उपचार करने के अवसरों पर होने वाली चर्चाओं में विरोधी चिकित्सकों को अपने कौशल और ज्ञान का प्रदर्शन करना होता था । किसी विवाद के सफलतापूर्वक प्रणयन की कला चिकित्सकों की महत्वपूर्ण उपलब्धि मानी जाती थी । इस प्रकार हमें विवादों से संबद्ध पारिभाषिक शब्दों का एक ऐसा पूर्ण समुदाय उपलब्ध होता है जैसाकि न्याय सूत्र के अतिरिक्त अन्य किसी भी साहित्य में कभी भी नहीं देखने को मिलता है । चरक संहिता में 'रोगमिपग्जितीय विमान' (३.८) शीर्षक वाला अध्याय लगभग पूरा का पूरा इसी प्रयोजन में प्रयुक्त हुआ है । यह याद रखना उचित होगा कि न्याय सूत्र में विभिन्न प्रकार के वादों और हेतुवासाओं का उल्लेख है, और चरक संहिता अथवा सुश्रुत संहिता के ऐसे ही विषयों की चर्चा करते समय उनका उल्लेख करना उपयुक्त होगा ।

वादों के सन्दर्भ में तर्क, वाद, जल्प और वितण्डा इन चार शब्दों का प्रयोग हुआ है । तर्क और ऊहा को एक ही कहा गया है, और इसका अर्थ बताया गया है किसी यथार्थ परिणाम पर पहुँचने से पहले की मन में होने वाले तर्क की प्रक्रिया । किसी निर्णय पर पहुँचने के पहले, शंका होने के अवसर पर विभिन्न विकल्पों पर कर्ता की जाँच का एक नाम तर्क है । विवाद तीन प्रकार के बताए गए हैं; वाद, जल्प और वितण्डा । वाद का अर्थ है सत्य निर्धारण के लिए वाद-विवाद; विरोधी को उचित या अनुचित प्रकार से परास्त कर देना जिसका मुख्य उद्देश्य हो वह विवाद जल्प है; वह विवाद 'वितण्डा' है जिसमें विरोधी के पक्ष की धुटियाँ प्रदर्शित करने का प्रयत्न किया गया हो परन्तु जिसका कोई विकल्प प्रस्तुत नहीं किया गया हो । इस प्रकार जल्प और वितण्डा से वाद पृथक् है, क्योंकि वाद विषयों, आचार्यों, महपात्रियों और निर्णयकर्ताओं पुरुषों के साथ होने वाली शास्त्रमन्वन्धी न कि स्वानि और नाम के लिए होने वाली चर्चा है ।^२ दूसरी ओर जल्प वह विवाद है जिसमें अनुरूप वह

^१ चरक संहिता १. ११. ८ ।

^२ वादं च निर्गमकस्याभिहितेन निष्पन्नज्ञानादिगुणैः नह्य वीतरागैः, न प्रसक्तियान्-
रतमप्रतिपक्षमानस्यभिप्रायविपुलान्निराकरणेन । न्याय मञ्जरी, पृ. ५६४ ।

जानते हुए भी कि वह गलत है अथवा छल अथवा तर्क के अन्य अनुचित उपायों के अतिरिक्त अन्य उपायों द्वारा विरोधी से अपनी उचित प्रकार से रक्षा करने में असमर्थ है, विवाद को जारी रखता है ।

विमान स्थान, अध्याय ८ में चरक कहते हैं कि भिषक् को अन्य भिषकों से सम्भाष करना चाहिए । सम्भाष ज्ञान के हेतु उत्साह (संहर्ष) की वृद्धि करता है, ज्ञान को निर्मल करता है, वाक्शक्ति की और पशः प्राप्ति की शक्ति की वृद्धि करता है, पूर्व प्राप्त ज्ञान के भ्रमों का उच्छेद करता है और अध्यवसाय को प्राप्त कराता है । इन सम्भाषणों के दौरान कई नई बातें सीखी जा सकती हैं और जोश में आकर कोई विरोधी अपने गुरु से प्राप्त गूढ़तम शिक्षाओं को भी प्रायः प्रकट कर देते हैं । सम्भाषण दो प्रकार के होते हैं : मैत्रीपूर्ण (संधायसंभाषा) और शत्रुतापूर्ण (विगृह्य-संभाषा) । जो मनुष्य परास्त होने अथवा अपने तर्कों के हेत्वाभासों के प्रकट हो जाने के भय से रहित होकर प्रश्नों की स्पष्ट रूप से और निष्ठा से चर्चा करते हैं और उन पर अपना मत प्रकट करते हैं ऐसे बुद्धिमान और ज्ञानी पुरुषों के बीच में 'संधाय संभाषण' होता है क्योंकि ऐसे सम्भाषणों में यद्यपि हेत्वाभासों का वर्णन हो सकता है, फिर भी कोई भी दूसरे को नीचा दिखाने का प्रयत्न नहीं करता, कोई भी दूसरे की पराजय पर हर्षित नहीं होता और दूसरे के विचारों का गलत अर्थ लगाने अथवा उनको गलत समझने का कोई प्रयत्न नहीं करता है ।

तत्पश्चात् चरक आगे यह उपदेश करते हैं कि जिस सभा में 'विगृह्य संभाषण' चल रहा हो वहाँ किसी को कैसा आचरण करना चाहिए । किसी विरोधी के विगृह्य सम्भाषण में अपने को लीन करने से पहले मनुष्य के लिए यह आवश्यक है कि वह ध्यानपूर्वक यह देखे कि क्या उसका विरोधी उससे हीन (पर) है ? और जिस परिषद् में सम्भाषण हो रहा है उसका स्वरूप कैसा है ? परिषद् ज्ञानवान् अथवा मूढ़ हो सकती है, और ये परिषदें सुहृत्, उदासीन अथवा प्रतिनिविष्ट हो सकती हैं । जब किसी विरोधी की जाँच करनी हो तो उसकी बौद्धिक और नैतिक दोनों दृष्टियों से जाँच करनी चाहिए । इस प्रकार, एक ओर तो यह देखना होगा कि क्या वह शिक्षित और बुद्धिमान है ? क्या उसको शास्त्र याद हैं, उनको वह शीघ्रता से प्रस्तुत कर सकता है और उसमें वचन शक्ति है ? और दूसरी ओर यह देखना कि क्या उसका स्वभाव चिड़चिड़ा है अथवा वह भीरु-स्वभाव का है, आदि ? मनुष्य यह ध्यानपूर्वक विचार करे कि क्या उसका विरोधी उससे इन गुणों में हीन अथवा अधिक है ? प्रतिनिविष्ट परिषद् में सम्भाषण नहीं करना चाहिए, क्योंकि उत्कृष्टतम तर्कों का गलत अर्थ लगाया जा सकता है । मूढ़, सुहृत् अथवा उदासीन परिषद् में अपने उस विरोधी को बुद्धिमत्तापूर्ण व्यवहार से शास्त्रार्थ में पराजित करना सम्भव है, जो यशस्वी और अन्यथा महान् पुरुषों द्वारा तिरस्कृत हो । ऐसे व्यक्तियों के साथ संभाषण

परण प्रारम्भ करते समय यह प्रयत्न करना चाहिए कि वे लम्बे सूत्रों के उच्चारण द्वारा उलझ जाँए, और वे हतोत्साह हो नाय, तथा उपहास, कटाक्ष अथवा इगितों द्वारा तथा व्यंग्यभरी भाषा के प्रयोग द्वारा वह उनको स्तब्ध कर दे।

जब किसी मनुष्य को अपने समान विरोधी के साथ सम्भाषण करना हो तो उसका विरोधी जिस बात में विशेष रूप से हीन है उसको ज्ञात करे और उसके उसी स्थान पर आक्रमण करने का प्रयत्न करे और उसको ऐसी अवस्थाओं में डालने का प्रयत्न करे जो जनसाधारण को प्रायः अमान्य हों। तत्पश्चात् चरक इस प्रकार के संभाषणों से संबद्ध कई पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या करते हैं। न्याय के समान चरक भी इन वादों को जल्प और वितण्डा इन दो श्रेणियों में विभक्त करते हैं। साध्य वचन का कथन 'प्रतिज्ञा' कहलाता है यथा 'पुरुष नित्य है'। हेतु, दृष्टान्त, उपनय और निगमन सहित प्रतिज्ञाओं से युक्त न्यायसंगत हेतुओं द्वारा किसी प्रतिज्ञा को सिद्ध करना 'स्थापना' कहलाता है। इस प्रकार उपर्युक्त प्रतिज्ञा 'पुरुष नित्य है' की पुष्टि हेतु 'क्योंकि वह अकृत है' द्वारा, दृष्टान्त 'आकाश अकृत है और वह नित्य है' द्वारा, दृष्टान्त के कर्त्ता और प्रतिज्ञा के कर्त्ता (उपनय) के बीच सादृश्य प्रदर्शित करने वाले वाक्य 'जैसेकि आकाश नित्य है उसी तरह पुरुष भी नित्य है' द्वारा और अन्त में प्रतिज्ञा की सिद्धि (निगमन) 'इसलिए पुरुष नित्य है' द्वारा की जाती है।^१

विरोधी द्वारा प्रस्तुत किए गए वचन अथवा प्रतिज्ञा के विरुद्ध वचन सिद्ध करने के प्रयत्न को 'प्रतिष्ठापना' कहते हैं। इस प्रकार जब स्थापना की प्रतिज्ञा 'पुरुष नित्य है' हो, तो प्रतिष्ठापना वाक्य होगा 'पुरुष अनित्य है, क्योंकि यह इन्द्रियगोचर है' और 'घट जो इन्द्रियगोचर है वह अनित्य है' और 'पुरुष घट के सदृश है' इसलिए 'पुरुष अनित्य है'।

चरक 'हेतु' की परिभाषा 'ज्ञान के कारण' के रूप में करते हैं, (हेतुर्नाम उपलब्धि कारणम्), और ज्ञान का कारण है प्रत्यक्ष, अनुमान, ऐतिह्य एवं श्रौषम्य के प्रमाण। न्याय-सूत्रान्तर्गत हेतु की परिभाषा में अनुमान द्वारा स्थापित संबंध से युक्त साधर्म्य और वैधर्म्य के माध्यम से केवल अनुमान विषयक प्रत्यक्ष हेतु का ही उल्लेख है।^२ यहां चरक यह बतलाते हैं कि हेतु प्रत्यक्ष अनुमान अथवा श्रौषम्य अथवा ऐतिह्य कोई भी हो सकता है, परन्तु किसी भी साधन से इसकी प्राप्ति हो, जब इसका परिणाम ज्ञात होता है, तो इसे हेतु कहते हैं। इस प्रकार जब मैं कहता हूँ 'पर्वत बल्लिमान् है,

^१ यह सरलता से देखा जा सकता है कि चरक ने 'तर्कवाक्य' में उन पाँचों वाक्यों को स्वीकार किया है जो न्यायसूत्र में स्वीकृत हैं।

^२ उदारहणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः, तथा वैधर्म्यात्।

क्योंकि इससे भ्रम उत्पन्न होता है' (यथेति गतिमान् भ्रमवत्त्वान्); भ्रम हेतु है और इसका प्राप्ति द्वारा सीधा प्रत्यक्षीकरण होता है। परन्तु जब में कहना है 'वह बीमार है, क्योंकि उसके मन्दाग्नि है,' हेतु का सीधा प्रत्यक्ष नहीं होता है, केवल अनुमान ही होता है, क्योंकि किसी के मन्दाग्नि होने के लक्षण का सीधा प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। पुनः, जब यह कहा जाता है 'पुरुष निधन है, क्योंकि यह मृत है' (नित्यः पुरुषः, प्रकृतत्वात्), मृतवत्त्व हेतु है, परन्तु इसका न तो प्रत्यक्ष होता है और न अनुमान ही, अपितु आत्माओं के प्रमाण से इसे प्रतीकार किया जाता है। पुनः, 'उसका मुख कान्तिमय है क्योंकि उसकी उपमा चन्द्रमा में दी गई है' (पश्य मुगं कान्ततमं चन्द्रो-पमत्वात्) वाक्य में चन्द्रमा की उपमा देने का लक्ष्य हेतु है और उसे 'उपमा' की सजा दी जाती है।^१ इस प्रकार चरक की हेतु की परिमाणा का गौतम की परिमाणा से वस्तुतः संघर्ष नहीं होता, उनका तो केवल यह कथन है कि हेतु की उपलब्धि किसी भी प्रमाण से हो सकती है, और किसी भी प्रमाण से इसकी उपलब्धि हो, यह हेतु कहा जा सकता है, यदि यह सदा और अविनाशाय से साध्य से संबद्ध हो।^२

तत्पश्चात् चरक उत्तर का वर्णन करने को अप्रसर होते हैं, अर्थात् जो न्यायसूत्र के जाति के समान ही है। जब कोई विरोधी हेतु के साथ प्रतिज्ञा के विषय की साधर्म्यता के आधार पर प्रतिज्ञा को सिद्ध करना चाहता है तो उसकी प्रतिज्ञा के हेतु के साथ वैधर्म्यता प्रदर्शित करके प्रतिज्ञा में विपर्यय लाने का प्रयत्न करना आवश्यक है। इस प्रकार कोई मनुष्य कहे कि मनुष्य में शीत का अनुभव अवश्य उसके हिम, ओस अथवा शीत वायु से प्रेरित होने के कारण हुआ होगा, क्योंकि सदृश कारणों से सदृश कार्य उत्पन्न होते हैं, तो उत्तर में यह कहा जा सकता है कि कार्य अपने कारणों के असदृश होते हैं, क्योंकि तापज्वर शीत के प्रकोप के कारण हो सकता है।^३ जातियों की जो लम्बी सूची न्यायसूत्र में दी गई है और जिसकी व्याख्या

^१ देखिए गंगाधर कृत 'जल्पकल्पतरु' ३. ८. १२२।

^२ हेतुश्चाविनाभावलिगवचनं यद्यपि, तथापीह लिगप्रग्राहकारिण प्रत्यक्षादिप्रमाणान्येव यथोक्तहेतुमूलत्वेन हेतुशब्देनाह।

—चरक ३. ८. ६. २५ पर चक्रपाणि की टीका।

^३ साधर्म्यवैधर्म्यां प्रत्यवस्थानं जातिः—न्यायसूत्र १. २. १८। इस जाति के चौबीस प्रकार हैं : यथा (१-२) साधर्म्यवैधर्म्यसम (३-८) उत्कर्षापकर्षवर्णविपर्य-विकल्पसाध्यसम (९-१०) प्राप्यप्राप्तिसम (११-१२) प्रसंगप्रतिषेधान्तसम (१३) अनुत्पत्तिसम, (१४) संशयसम, (१५) प्रकरणसम, (१६) अहेतुसम, (१७) अर्थापत्तिसम, (१८) अविशेषसम, (१९) उपपत्तिसम, (२०) उपलब्धि-सम, (२१) अनुपलब्धिसम (२२) नित्यसम, (२३) अनित्यसम, (२४) कार्यसम।

साध्य एवं टीकाग्रों में तथा न्याय मंजरी में की गई है, उसका चरक द्वारा उल्लेख नहीं किया गया है, और न 'जाति' के पारिभाषिक नाम को चरक के वर्णन में स्थान ही मिला

'साधर्म्यवैवर्त्यसम' वह है जिसमें किसी हेतु के सादृश्य अथवा असादृश्य के आधार पर किसी तर्क के प्रस्तुत करने पर यह प्रदर्शित किया जाय कि अन्य हेतुओं के सादृश्य अथवा असादृश्य की अन्य बातों से विलकुल विपरीत निष्कर्ष निकाला जा सकता है। इस प्रकार जब यह कहा जा सकता है 'शब्द अनित्य है, क्योंकि यह प्रयत्न द्वारा उत्पन्न होता है और जो कुछ भी प्रयत्न द्वारा उत्पन्न होता है वह अनित्य है, यथा घट, 'तो यह उत्तर दिया जा सकता है 'शब्द नित्य है, क्योंकि वह अवयवहीन है, अवयवहीन इकाई, यथा आकाश, नित्य दिखाई देती हैं, कोई विशेष-कारण नहीं है कि घट के साथ अपने सादृश्य के कारण शब्द को अनित्य क्यों माना जाय और आकाश के साथ इसके सादृश्य के कारण इसे नित्य क्यों नहीं माना जाय। इस दुविधापूर्ण तर्क से मुक्ति यह जानने से हो सकती है, कि अविनाभाव-युक्त और अव्यभिचारी सादृश्य किस में निहित है।

'उत्कर्षापिकर्षवर्ण्यविष्यविकल्पसाध्यसम' वह है जिसमें सादृश्य पर अधिक बल दिया जाता है। इस प्रकार यह प्रस्तुत किया जाता है कि क्योंकि घट के समान शब्द अनित्य है, अतः शब्द घट के समान दृश्य भी होना चाहिए और यदि ऐसा नहीं है तो यह घट के समान अनित्य नहीं हो सकता। फिर यह भी कहा जा सकता है जिस कारण से शब्द के अनित्य होने की आशा की जाती है, वह कारण यह है कि शब्द प्रयत्न से उत्पन्न (प्रयत्नान्तरीयक) है। परन्तु प्रयत्न से उत्पन्न वस्तुएँ अपने कई गुणों से भिन्न होती हैं, इस प्रकार वस्त्र मृदु है और घट कठोर; यद्यपि दोनों प्रयत्न द्वारा उत्पन्न हैं; इसी प्रकार यह तर्क किया जा सकता है कि यद्यपि शब्द भी घट के समान ही प्रयत्न का फल है, फिर भी अनित्य होने में शब्द का घट से साम्य नहीं है। फिर शब्द भी घट के समान है, ऐसा तर्क देने के स्थान पर यह भी तर्क दिया जा सकता है कि घट शब्द के समान है; ताकि घट की स्थिति भी वैसी ही अनिश्चित हो जाती है जैसीकि स्वयं शब्द की (यदि यथा घटस्तथा शब्दः प्राप्त तर्हि यथा शब्दः तथा घट इति शब्दश्चानित्यतया साध्य इति घटोऽपि साध्य एव स्यात् अन्यथाहि न तेन तुल्यां भवेत्-न्याय मंजरी, पृ० ६२४। इस प्रकार के दोष प्रदर्शनों के उत्तर में सम्यक् तर्क यह है कि किसी सादृश्य का उगकी सीमाओं से परे विस्तार नहीं होना चाहिए, और किसी भी दृष्टान्त को ऐसा नहीं मानना चाहिए कि उसकी स्थिति साध्य के समान ही है, क्योंकि दृष्टान्त वह है जिन पर विवादी पक्ष और सामान्य लोग पहले से ही सहमत हैं (लौकिकपरोक्ष-बाणां यस्मिन्प्रपञ्चे बुद्धिमाम्यं न दृष्टान्तः)।

है। यदि ज्ञानि के ये विचार-विचारण चरक की श्रुति होने, तो यह प्रमाण प्रतीय होता है कि उनका उद्देश्य किन् बिना ही चरक उनको दान जाने।

‘प्राप्यप्राप्तिरसम’ यह है जिसमें यह प्रमाण किन् बिना कि यदि हेतु और साधन साथ-साथ ही तो उनका एक दूसरे में भेद नहीं बिना ही मन्वत्, यदि वे पृथक् ही तो हेतु में हम साधन पर नहीं पहुँच सकते। इसका उत्तर यह है कि हेतु या तो सीधे सम्बन्ध द्वारा (यथा रस्मी और दन्ता मिट्टी के मार्ग में घट उत्पन्न करने हैं) या दूर में ही (यथाग्नेय यज्ञ में दूरस्थ जगु ना नाश हो सकता है) कार्य की उत्पत्ति कर सकता है।

‘प्रमाणमसम’ यह है जिसमें हेतु का कारण पूरा साथ। इस प्रकार, यदि किसी प्रयत्न के सद्यः अनुसरण का धर्म (प्रयत्नान्तरीयकत्व) अनित्यता का हेतु हो, तो घट का प्रयत्नान्तरीयकत्व किससे निश्चित हो सकता है, आदि? इसका उत्तर यह है कि केवल उसी चीज के लिए हेतु आवश्यक है जो स्वतः प्रमाण रूप में सीधा अनुभव में न आए। इस बात का सीधा अनुभव होता है कि घट उनके उत्पादक प्रयत्नों का सद्यः अनुसरण करता है, और इसे निश्चित करने के लिए किसी तर्क या हेतु की वैसे ही आवश्यकता नहीं है जैसे जलते हुए दीपक को देखने के लिए किसी प्रकाश की आवश्यकता नहीं होती है।

‘दृष्टान्तसम’ यह है जिसमें एक ही हेतु से दो पृथक्-पृथक् निष्कर्ष निकलते हुए दीखते हैं। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि घट और आकाश दोनों में प्रयत्नान्तरीयकत्व है (यथा सनन के प्रयत्न से पहले आकाशहीन ठोस मिट्टी के रूप में विद्यमान भूमिगत कुपों के सनन से नया आकाश उत्पन्न हो जाता है—कूपसन-प्रयत्नान्तरं तदुपलम्भात्, और इस धर्म को इसलिए प्रयत्नान्तरीयक माना जाना चाहिए); फिर भी जिस प्रकार घट अनित्य है और आकाश नित्य, उसी प्रकार शब्द प्रयत्नान्तरीयक होने पर भी नित्य है। इसका उत्तर यह है कि, यदि ऐसा प्रतिकूल निष्कर्ष निकाला जाय तो, एक पृथक् हेतु देना पड़ेगा जो वर्तमान अवस्था में नहीं दिया गया है।

यदि शब्द अनित्य है, तो इसमें प्रयत्नान्तरीयकत्व होना आवश्यक है; परन्तु इसके उत्पन्न होने अथवा अस्तित्व में आने से पहले उसमें वह धर्म कैसे आ सकता है? यदि उसमें उस काल में वह धर्म नहीं आ सकता है, तो वह अवश्य ही नित्य होगा क्योंकि इसका अनित्यता के हेतु अविद्यमान हैं। इस आपत्ति को ‘यनुत्पत्तिरसम’ कहते हैं। इसका उत्तर यह है कि जबतक शब्द का अस्तित्व नहीं है, तबतक उसकी नित्यता अथवा अनित्यता की चर्चा नहीं की जा सकती। यदि वह अस्तित्व-हीन है, तो विपक्ष द्वारा किसकी नित्यता का प्रतिपादन किया जा सकता है।

‘दृष्टान्त’ वह है जिस पर जनसाधारण और पंडितों का मतैक्य हो, क्योंकि दृष्टान्तों में वे तथ्य होते हैं जो सबको प्रत्यक्ष हैं और सबको ज्ञात हैं, यथा अग्नि उज्ज्वा

पुनः यह तर्क दिया जा सकता है कि शब्द में प्रपञ्चान्तरीयकत्व है और इसलिए इसके अनित्य होने की आशा की जा सकती है; इसके इन्द्रिय गोचर होने के कारण अन्य इन्द्रियगोचर विषयों की तरह इसके भी नित्य होने की आशा की जा सकती है। इस शंका को ‘संशयसम’ कहते हैं। जबतक किसी बात के शंका-निवारक विशेष गुणों का ज्ञान नहीं होता, केवल तबतक ही कोई शंका शंका बनी रहती है। मनुष्य के और स्तंभ के कई गुण समान होने पर भी, जब मनुष्य को विशेष लक्षणों (यथा उसका शिर हाथ और पैर से युक्त होना) का ज्ञान हो जाता है, तो शंका नहीं रह सकती।

‘प्रकरणसम’ वह है जिसमें कोई इकाई हेतुओं के समान रूप से संबद्ध होती है ताकि कोई एक निष्कर्ष सम्यक् रूप से नहीं निकाला जा सके। इस प्रकार शब्द में प्रयत्नान्तरीयकत्व और निरवयवत्व दोनों ही हैं। यद्यपि प्रथम के अनुसार उसे अनित्य कहा जा सकता है, फिर भी दूसरे के अनुसार उसे नित्य कह सकते हैं, इसलिए वह नित्य है। इसका उत्तर यह है कि प्रथम हेतु की भी सत्ता स्वीकार कर लेने के कारण, दूसरे हेतु को निष्कर्ष तक पहुँचाने वाला नहीं कहा जा सकता।

किसी हेतु से किसी तर्क की उत्पत्ति नहीं हो सकती ऐसी आपत्ति को ‘अहेतुसम’ कहते हैं; क्योंकि यदि साध्य ही विद्यमान नहीं है, तो हेतु से किस चीज की उत्पत्ति होती है और फिर साध्य से पहले कोई हेतु विद्यमान नहीं है, तो साध्य की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? अतः हेतु साध्य का केवल व्याप्तिकारक मात्र होने के कारण उससे कोई अनुमान सम्भव नहीं है। उत्तर यह है कि ऐसा पूर्णतः संभव है कि पहले से ही विद्यमान हेतु से अविद्यमान साध्य की उत्पत्ति हो जाय। जहाँ, उदाहरण के तौर पर, शब्द के निरवयव होने के तथ्य के कारण शब्द आकाश के सदृश प्रतीत हो और इस हेतु से वह नित्य प्रतीत हो वहाँ ‘अर्थनपत्तिसम’ होता है। यह इस पूर्व प्रतिज्ञा के विरुद्ध है कि शब्द प्रयत्नान्तरीयक होने के कारण अनित्य है। ‘अविशेषसम’ वह आपत्ति है कि यदि प्रयत्नान्तरीयकत्व के समान धर्म से युक्त होने के कारण शब्द और घट दोनों को समान रूप से अनित्य मान लें, तो सब पदार्थों के सत्तायुक्त होने के समान गुण के कारण, वे सब पदार्थ एक से ही होंगे। इसका उत्तर यह है कि एक प्रकार की समानता का अर्थ सब प्रकार की समानता नहीं है।

जहाँ घट के प्रयत्नान्तरीयकत्व के कारण उसके अनित्य होने और आकाश के समान उसके निरवयव होने के कारण उसके नित्य होने की आशा की जाय वहाँ

है, जल द्रव है, पृथ्वी कठोर है। 'सिद्धान्त' वह है जिसको कोई गुण सम्पूर्ण परीक्षा और उचित हेतुओं के निर्दर्शन के पश्चात् प्राप्त करे। इस सिद्धान्त के चार प्रकार हैं : (१) 'सर्व-तन्त्र सिद्धान्त' अर्थात् सब मनुष्यों द्वारा स्वीकृत सिद्धान्त, यदा व्याधियों के कारण होते हैं; व्याधियाँ हैं, माध्य व्याधियों का उपचार किया जा सकता है; (२) 'प्रतिवृत्तसिद्धान्त' अर्थात् वे सिद्धान्त जो सर्वमान्य तो नहीं हैं, परन्तु विविष्ट पुस्तकों और व्यक्तियों तक ही सीमित हैं; यथा कुछ लोगों का कथन है कि रस घाट होते हैं, अन्यो का मत है कि रस छः है; कुछ का कथन है कि इन्द्रियाँ पाँच हैं, अन्यो का मत है कि इन्द्रियाँ छः हैं; (३) 'अधिकरणसिद्धान्त' अर्थात् वे सिद्धान्त जिनके सिद्ध अथवा स्वीकृत होने पर अन्य सिद्धान्त भी सिद्ध और स्वीकृत हो जाते हैं, यथा यदि यह सिद्ध हो जाय कि निष्काम होने के कारण मुक्त आत्माओं को कर्मफल नहीं भोगने पड़ते हैं, तो कर्मफल-भोग, मुक्ति, आत्मा की सत्ता और मृत्यु के पश्चात् अस्तित्व के सिद्धान्तों को भी संहति मानना होगा, (४) 'अनुपपन्न-सिद्धान्त' अर्थात् वे सिद्धान्त

उपपत्तिसम' होता है। 'उपलब्धिसम' यहाँ होता है, जहाँ यह प्रस्तुत किया जाय कि शक्तिशाली तूफान से वृक्ष के टूटने पर होने वाला घट्ट प्रयत्नान्तरीयकत्व का परिणाम नहीं होने पर भी अनित्य है; पुनः विद्युत् मानव प्रयत्न का परिणाम न होने पर भी अनित्य है। इसका उत्तर यह है कि व्याप्ति प्रयत्नान्तरीयकत्व और अनित्यता के बीच है, न कि अनित्यता और प्रयत्नान्तरीयकत्व के बीच; ताकि मानव प्रयत्न से उत्पन्न सब कुछ अनित्य है, परन्तु इसके विपरीत अवस्था में नहीं। यह और ध्यान रखना चाहिए कि प्रयत्नान्तरीयकत्व के द्वारा इस बात पर बल दिया गया है कि इस धर्म से युक्त सब पदार्थ उत्पन्न किए जाते हैं। 'अनित्यसम' वह आपत्ति है जिसमें, उदाहरण के तौर पर, यह कहा जाय कि यदि शब्द और घट की समानता के कारण शब्द अनित्य है, तो जगत् के सारे पदार्थों का घट से कुछ न कुछ सादृश्य होने के कारण, सारे पदार्थ अनित्य होंगे। 'नित्य सम' आपत्ति निम्न है : शब्द की अनित्यता क्या अनित्य है या नित्य ? यदि नित्य है, तो घट में नित्यता का गुण स्थिर रहने के लिए स्वयं घट का भी नित्य होना आवश्यक है।

'कार्यसम' आपत्ति में यह बताया गया है कि प्रयत्नान्तरीयकत्व दो प्रकार से उत्पत्ति का कारण है, या तो सत्ताहीन को सत्ता में लाने के द्वारा, या आवरण से युक्त किसी पदार्थ से आवरण हटाने के द्वारा; और यह अनिश्चित रहता है कि शब्द के लिए किस प्रकार का प्रयत्नान्तरीयकत्व प्रयोजनीय है।

—उपर्युक्त सारी व्याख्या जयन्त कृत 'न्याय मंजरी' पर आधारित है।

जिन्हें तर्क के लिए ही स्वीकार किया जाय और जिनकी न तो आलोचनात्मक रूप से परीक्षा की जाय और न जिन्हें सिद्ध ही माना जाय ।^१

वर्णसिद्धान्त का नाम 'शब्द' है, वह चार प्रकार का होता है अर्थात् (१) द्रष्टार्य-प्रत्यक्ष अर्थ का बोधक (यथा, तीन हेतुओं से दोष कुपित हो जाते हैं), (२) अदृष्टार्य-अप्रत्यक्ष अर्थ का बोधक (यथा पुनर्जन्म होता, मोक्ष प्राप्ति), (३) 'सत्य' अर्थात् जो तथ्यो से मेल खाता है, यथा "आयुर्वेद का अस्तित्व, उपचार साध्य रोगों का उपचार," (४) 'अनृत', सत्य का उलटा ।^२ संदिग्ध अर्थों के संदर्भ में 'संशय' का प्रयोग होता है । इस प्रकार अस्वस्थ और निष्क्रिय मनुष्य अकाल मृत्यु को प्राप्त होते हैं, जबकि स्वस्थ और चेष्टावान् मनुष्य दीर्घायु को प्राप्त करते हैं । अतः इसमें संशय है कि क्या मृत्युकाल आने पर होती है अथवा अकाल ही । 'प्रयोजन' वह है जिसके लिए किसी काम को आरम्भ किया जाय । इस प्रकार कोई यह सोच ले कि, यदि अकाल-मृत्यु होती है तो मैं स्वास्थ्यकर आदतों को ग्रहण करूँगा और अस्वास्थ्यकर का त्याग करूँगा, ताकि अकाल मृत्यु मुझे स्पर्श न कर सके ।^३ 'सव्यभिचार' का अर्थ है अस्थिरता, यथा इम व्याधि के लिए यह औषधि हो सकती है या नहीं हो सकती ।^४ 'जिज्ञासा' का अर्थ है परीक्षण, किसी औषधि की उसकी सम्यक् जिज्ञासा के पश्चात् ही सलाह देनी चाहिए । 'व्यवसाय' का अर्थ है निश्चय, यथा 'यह व्याधि वात की प्रधानता के कारण है, इस व्याधि के लिए यह औषधि है' । 'अर्थप्राप्ति' सुविदित 'अर्थपत्ति' ही है । जब कुछ कहने पर कोई अन्य अनुक्त अर्थ भी कथित हो जाता है, उस समय 'अर्थप्राप्ति' होती है; यह 'अर्थप्राप्ति' की अवस्था है, जैसे इस कथन में 'रोगी को सामान्य अन्नपान का प्रयोग करने देने से इस रोग का उपचार नहीं हो सकता-' अन्तर्निहित अर्थ यह है कि इस रोग का उपवास के द्वारा

^१ ये सब सिद्धान्त न्यायसूत्र, १. १. २८. २९. ३०. ३१ में इन्हीं नामों से मिलते हैं ।

^२ 'द्रष्टार्य' और 'अदृष्टार्य' ये पृथक् दो भाग 'न्यायसूत्र' १. १. ८ में उपलब्ध होते हैं । स द्विविधो दृष्टादृष्टार्यत्वात् ।

^३ सुख और दुःख के अर्थ के द्योतक 'प्रयोजन' का न्यायसूत्र १. १. १ में उल्लेख है, यद्यपि इसकी आलोचनात्मक परीक्षा कहीं भी नहीं की गई है । वात्स्यायन ने इसकी व्याख्या 'कर्म में मनुष्यों की प्रवृत्ति करने वाले' के रूप में (येन प्रयुक्तः प्रवर्तते) की है । उद्योतकर ने इसकी व्याख्या 'सुख प्राप्ति' और 'दुःख हानि' के अर्थ में की है । (सुखप्राप्ति दुःखहानि) ।

^४ अनैकान्तिकः सव्यभिचारः न्यायसूत्र १. २. ५ । उदाहरणार्थ, 'शब्द नित्य है' क्योंकि यह अस्पृश्य है, परन्तु अस्पृश्यता से नित्यता की प्राप्ति नहीं होती, क्योंकि अस्पृश्य अणुनित्य है जबकि अस्पृश्य विचार अल्पायु है ।

उपचार किया जा सकता है, याथा यदि वह बड़ा काम 'यह दिन में न साधे' को उसका अर्थ होगा कि 'यह रात्रि में न साधे'।^१ इस सोच के किसी और का उद्भव हो उसे 'संभव' कहते हैं, उदाहरणस्वरूप 'पुष्पावृक्षों को समे का 'संभव' माना जा सकता है, प्रयुक्त साधारण को रोग का और मध्यक् विनिर्गता को दवाध्य का ।

'अनुयोग्य' का अर्थ दोषपूर्ण उत्तर है, जिसमें उन विषयों को छोड़ दिया हो जिनका समावेश उत्तर में होना चाहिये; यथा 'यह रोग सर्वोपशान्त उपायों द्वारा माध्य है,' ऐसा कथन सरोप है क्योंकि इसमें यह नहीं कहा गया है कि 'सर्वोपशान्त' समस्त द्वारा करना अथवा ऐक्य द्वारा । 'अनुयोग्य' में जो निहित है वह 'अननुयोग्य' होता है । किसी संभाषण में एक पंडित द्वारा अपने धर्म गुरुओं की प्रतिज्ञा के हेतु के विषय में जानकारी के लिए पूछा गया प्रश्न 'अनुयोग्य' होता है, यथा 'कोई पंडित बड़े, 'पुरुष नित्य है' और अन्य पंडित पूछे 'उमरा हेतु क्या है ?' इस प्रकार का प्रश्न 'अनुयोग्य' कहलाता है । इस प्रश्न के जवाब में अन्य प्रश्न गया 'तुम्हारे इस प्रकार के प्रश्न पूछने का क्या हेतु है ?' 'प्रत्यानुयोग्य' कहलाता है ।

'वाक्यदोष' अर्थात् दोषपूर्ण कथन पांच प्रकार का होता है : न्यून, अधिक, अनर्थक, अपार्थक और विरुद्ध । न्यून अर्थात् अनाव का रोग यह होता है जिसमें तर्कवाक्य के लिए आवश्यक पांच वचनों में से किसी का प्रभाव हो । इसका प्रयोग उन अवस्थाओं में भी हो सकता है जिनमें किसी कथन की पुष्टि के लिए अनेकों हेतुओं की अपेक्षा होने पर केवल एक हेतु ही प्रस्तुत किया जाय और अन्यो को छोड़ दिया जाय और इस प्रकार मूल कथन के पक्ष का बल वास्तविक रूप से प्रभावित हो । इस प्रकार पुरुष की नित्यता के पक्ष में उसका अनादित्य, अप्रयत्नान्तरीयकत्व, निर्विकारत्व, आदि कई हेतु दिए जाते हैं । इन सब हेतुओं को देने का प्रस्ताव करना और केवल एक ही हेतु देना 'न्यून' का उदाहरण है । 'अधिक' वहाँ होता है जहाँ आयुर्वेद सम्बन्धी संभाषण के समय विपक्षी राजनीति अथवा दण्डनीति के पांडित्यपूर्ण अर्थों के असंगत संदर्भों का उल्लेख करता है । इसका अर्थ वे कथन भी है, संकेत हैं, जिनमें शब्दों अथवा वाक्यों को अनावश्यक रूप से बार-बार कहा जाय । इस प्रकार की पुनरुक्ति दो प्रकार की होती है; शब्द पुनरुक्ति और अर्थपुनरुक्ति । किसी एक ही शब्द का बार-बार कथन, शब्द पुनरुक्ति होता है; जबकि अर्थपुनरुक्ति वह है जहाँ भिन्न-भिन्न शब्दों का प्रयोग करके भी केवल एक ही अर्थ को बार-बार कहा जाय ।

^१ चक्रपाणि का कथन है कि अर्थप्राप्ति को चरक पृथक् प्रमाण नहीं मानते हैं, उनके अनुसार यह अनुमान का ही एक रूप है, और इसलिए इसे प्रमाणों की सूची में सम्मिलित किया गया है ।

‘अनर्थक’ और ‘अपार्थक’ का अर्थ है अर्थहीन और असम्बद्ध शब्दों अथवा वाक्यों का प्रयोग। ‘विरुद्ध’ का अर्थ है ‘दृष्टान्त विरुद्ध’ अथवा सिद्धान्त विरुद्ध कथन की उक्ति; यथा शीत जल उष्ण है, क्योंकि ज्वर भी उष्ण है, अथवा जब कोई वैद्य यह कहे कि औषधि रोगों का उपचार नहीं करती है।

‘समयविरुद्ध’ वह है जिसमें किसी शास्त्रविशेष के सिद्धान्तों के विरुद्ध कोई कथन किया जाय। इस प्रकार, उदाहरणार्थ, यदि कोई भीमांसक कहे कि पशुओं की बलि न दी जाय, तो यह कथन इस सिद्धान्त के विरुद्ध होगा कि पशु-बलि दी जाय। अथवा, यदि किसी मोक्ष-शास्त्र संबंधी किसी दर्शन में यह कहा जाय कि प्राणि-हिंसा उचित है, तो यह उस शास्त्र के सिद्धान्तों के विरुद्ध होगा। ‘वाक्यप्रशंसा’ ऐसे कथन को कहते हैं, जिसमें वाक्य-दोष के अन्तर्गत वर्णित उपर्युक्त दोष न हों।

‘छल’ का अर्थ उस प्रत्युत्तर से है जिसमें विपक्षी के कथन का जानबूझकर गलत अर्थ लगाया जाय। इसके दो प्रकार हैं, वाक्छल और सामान्य-छल। ‘नव’ शब्द का अर्थ है ‘नौ’ और ‘नया,’ और यदि कोई अपने विपक्षी के बारे में कहे ‘वह वैद्य नवतन्त्र है’ (अपने शास्त्र का उसका अध्ययन नया-नया ही है) और विपक्षी उत्तर दे ‘मैंने नौ तन्त्रों का अध्ययन नहीं किया, मैंने तो एक तन्त्र का ही अध्ययन किया है;’ पूर्वपक्ष वाला आपत्ति करे ‘मैं यह नहीं कहता कि आपने नौ तन्त्रों का अध्ययन किया, मैं तो यह कहता हूँ कि आप नवाम्यस्ततंत्र हैं (आपका शास्त्र का अध्ययन नया ही है),’ तो नवाम्यस्ततंत्र का अर्थ ‘नौ बार पढ़ा हुआ’ भी हो सकता है, और तब विपक्षी अच्यौ तरह से कह सकता है ‘मैंने तंत्र का अध्ययन कई बार किया, न कि नौ बार, जैसा आप कहते हैं। यह ‘वाक्छल’ का उदाहरण है।

पुनः, किसी वैद्य के यह कहने पर कि ‘औषधि रोगों का उपशमन करती है’ विपक्षी वाक्य के सामान्यतम धर्मों को ग्रहण करके यह कहे कि द्रुका तां अर्थं यद् निकलता है कि सत् अन्य सत् का ही उपचार करता है, और यदि यह ऐसा है, तो कास के सत् होने (सत् कासः) और क्षय के सत् (सत् क्षयः) होने के कारण, सत् कास का अन्य सत् क्षय का उपशमन अवश्य करना चाहिए। इसे सामान्य छल कहते हैं।^१

^१ न्यायसूत्र में ‘छल’ का ठीक उसी प्रकार से वर्णन किया गया है जिस प्रकार यहाँ वर्णन किया गया है। न्यायसूत्र (१. २. १०) में ‘छत्र’ की परिभाषा की गई है ‘वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्याछलम्’ (किसी के वचन पर जानबूझकर गलत अर्थ लगाने के द्वारा किया गया विघात ‘छल’ होता है)। यह तीन वर्गों में विभक्त है वाक्छल, सामान्यछल और उपचार-छल, इनमें से वाक्छल ठीक चरक संहिता के वाक्छल के समान है, और सामान्य छल भी उसी प्रकार चरक संहिता के सामान्य छल के समान है (वाच्य भी किसी न किसी अर्थ में ब्राह्मण ही है, अब क्योंकि

‘यह वैय है क्योंकि उसने आयुर्वेद के एक अंश का कथन किया है,’ तो यह ‘संशयसम’ की अवस्था होगी। गौतम ने ‘संशयसम’ का कथन जाति के उदाहरण के रूप में किया है, परन्तु पूर्वपक्ष एक ऐसी दशा है जिसमें संशय का निवारण नहीं किया गया है क्योंकि साध्य विषय के दो विरोधी गुणों से युक्त होने के कारण, इन गुणों में से किसी एक के बल पर कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। तथापि ‘संशयसम’ का प्रयोग यहां इस अर्थ में किया गया है कि जो स्वयं संशयपन्न है उसी को ही किसी सिद्धान्तविशेष के हेतु के रूप में प्रस्तुत किया जाय।

‘वर्ण्यसम’ वहाँ होता है, जहाँ एक वस्तु के बारे में किसी वचन को ऐसे किसी अर्थ वचन के बल पर कहा जाय जो स्वयं असिद्ध होने के कारण पूर्ववचन की समान अवस्था में हो; यथा ‘अस्पृश्यत्व’ के कारण शब्द के समान, बुद्धि भी अनित्य है। परन्तु शब्द की अनित्यता को भी बुद्धि की अनित्यता के समान ही प्रमाण की अपेक्षा है, और पूर्ववचन का कथन उत्तरवचन के आधार पर नहीं किया जा सकता। यह अहेतु ‘साध्यसम’ नामक जाति और पृष्ठ ३८६ के पादटिप्पण में वर्णित गौतम के ‘साध्यसम’ हेत्वाभास के सदृश है।

‘अतीत काल’ वह है जिसमें पहले कही जाने वाली बात बाद में कही जाय, यथा प्रतिज्ञा पहले कही जानी चाहिए और निगमन बाद में, यदि इसके स्थान पर निगमन का कथन पहले हो और प्रतिज्ञा का बाद में तो यह कालातीत दोष होगा।

‘उपालम्भ’ (आलोचना) हेतुओं में दोष प्रदर्शित करने को कहते हैं; इसे ऊपर वर्णित ‘अहेतु’ अथवा ‘हेत्वाभास’ भी कहते हैं। विपक्षी द्वारा प्रस्तुत आपत्तियों के उत्तर को ‘परिहार’ कहते हैं। यथा आत्मा नित्य है, क्योंकि जबतक यह शरीर में निवास करता है, तबतक यह जीवन के चिह्न प्रदर्शित करता है, और शरीर के विद्यमान होते हुए भी जब यह अलग हो जाता है तो जीवन का कोई चिह्न शेष नहीं रहता, अतः आत्मा शरीर से भिन्न है और नित्य है। ‘प्रतिज्ञा-हानि’ (अपनी प्रतिज्ञा का त्याग करना) वहाँ होता है जहाँ कोई मनुष्य विपक्षी द्वारा अभिभूत होकर अपनी मूल प्रतिज्ञा का त्याग करने के लिए बाध्य हो। इस प्रकार कोई इस प्रतिज्ञा से आरम्भ करे कि ‘पुरुष नित्य है,’ परन्तु अभिभव को प्राप्त होकर वह इस प्रतिज्ञा को त्याग दे और कहे कि पुरुष अनित्य है। ‘प्रत्यभिज्ञा’ (प्रत्यारोपण करना) वह होती है जिसमें कोई विवादी विरोधी द्वारा अपने पर लगाए गए आरोपों का खंडन करने के स्थान पर विरोधी पर ही उन्हीं दोषों का आरोपण करे। ‘हेत्वन्तर’ (गलत हेतु आलोचना) उसे कहते हैं जहाँ प्रकृति-हेतु के पूछे जाने पर प्रकृति के विकार-हेतु का

इस प्रकार, जब यह कहा जाता है कि आत्मा अनित्य है क्योंकि वह शरीर से पृथक् है, और शरीर अनित्य है क्योंकि यह अचेतन है, तो यह आग्रह किया जा सकता है (दार्शनिकों की चार्वाक शास्त्रा के अनुसार) कि हेतु रूप में प्रस्तुत स्वयं दोनों विषयों अर्थात् आत्मा का शरीर से पृथक्त्व और शरीर का अचेतनत्व, को सिद्ध किया जाय, क्योंकि चार्वाकों के अनुसार शरीर चेतन और अनित्य है। नीचे दी गई टिप्पणी का अवलोकन यह प्रदर्शित करेगा कि यह 'प्रकरणसम' न्यायमूत्र के 'प्रकरण-सम' से पृथक् है। 'संशयसम' वह है जिसमें संशय के हेतु को किसी सिद्धान्त विशेष के हेतु के रूप में प्रस्तुत किया जाय, यथा यह मनुष्य आयुर्वेद के अंश का कथन करता है—क्या यह वैद्य है या नहीं? वैद्य न होकर भी किसी मनुष्य ने कहीं पर आयुर्वेद के अंश को सुनकर यहाँ उसका कथन कर दिया हो। अतः अब आयुर्वेद के अंश का कथन उस मनुष्य के वैद्य होने अथवा न होने के विषय में हमें संशय में डाल देता है। यदि इसी को ही सिद्धान्त विशेष के हेतु के रूप में प्रस्तुत किया जाय और यदि यह कहा जाय

इस प्रकार यह उतने ही बलपूर्वक कहा जा सकता है कि 'शब्द नित्य है, क्योंकि उसमें नित्य पदार्थों के गुण हैं, 'जितने बल से यह कि 'शब्द अनित्य है, क्योंकि इसमें अनित्य पदार्थों के गुण हैं;' अतः इन हेतुओं में से किसी एक के द्वारा कोई भी निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता।

साध्यसम वहाँ होता है जहाँ स्वयं हेतु को ही सिद्ध करना पड़े। इस प्रकार इस तर्क में कि 'छाया चलती है इसलिए पदार्थ है' छाया का चलत्व संशयग्रस्त विषय है और स्वयं इसको सिद्ध करने की आवश्यकता है। क्या छाया मनुष्य के समान चलती है अथवा ऐसा इस कारण होता है कि आवरण करने वाली ईकाई के चलने से विभिन्न स्थानों पर प्रकाश आद्युत हो जाता है और उसके कारण विभिन्न स्थानों पर छायाओं का निर्माण होता है?

'कालातीत' वहाँ होता है जहाँ स्वीकृत दृष्टान्त और साध्य के हेतुओं में अन्तर हो, क्योंकि साध्य के हेतु के विषय में हेतु वस्तुतः हेतु नहीं है, क्योंकि हेतु और साध्य दो अनुक्रम क्षणों में विद्यमान होने के कारण अव्यापन्न हैं; स्वीकृत दृष्टान्त के हेतु के विषय में वे व्यापन्न और युगपत् हैं यथा वाक्य नित्य है, क्योंकि रूप के समान यह भी दण्ड और मृदंग के सम्पर्क से प्रकट होने वाले संबंध-विशेष, यथा प्रकाश, के कारण उसी प्रकार प्रकट होता है जिस प्रकार प्रकाश और किसी वस्तु के संपर्क के कारण रूप प्रकट होता है। परन्तु सादृश्य असफल हो जाता है, क्योंकि जहाँ रूप प्रकाश और वस्तुओं के सम्पर्क के साथ युगपत् भाव से प्रकट होता है, वहाँ शब्द दण्ड और मृदंग के सम्पर्क के वास्तविक समय से पृथक् समय पर सुनाई देता है।

‘वह वैद्य है क्योंकि उसने आयुर्वेद के एक ग्रंथ का कथन किया है,’ तो यह ‘संशयसम’ की अवस्था होगी। गौतम ने ‘संशयसम’ का कथन जाति के उदाहरण के रूप में किया है, परन्तु पूर्वपक्ष एक ऐसी दशा है जिसमें संशय का निवारण नहीं किया गया है क्योंकि साध्य विषय के दो विरोधी गुणों से युक्त होने के कारण, इन गुणों में से किसी एक के बल पर कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। तथापि ‘संशयसम’ का प्रयोग यहां इस अर्थ में किया गया है कि जो स्वयं संशयपन्न है उसी को ही किसी सिद्धान्तविशेष के हेतु के रूप में प्रस्तुत किया जाय।

‘वर्ण्यसम’ वहां होता है, जहां एक वस्तु के बारे में किसी वचन को ऐसे किसी अन्य वचन के बल पर कहा जाय जो स्वयं असिद्ध होने के कारण पूर्ववचन की समान अवस्था में हो; यथा ‘अस्पर्शत्व’ के कारण शब्द के समान, बुद्धि भी अनित्य है। परन्तु शब्द की अनित्यता को भी बुद्धि की अनित्यता के समान ही प्रमाण की अपेक्षा है, और पूर्ववचन का कथन उत्तरवचन के आधार पर नहीं किया जा सकता। यह अहेतु ‘साध्यसम’ नामक जाति और पृष्ठ ३८६ के पादटिप्पण में वर्णित गौतम के ‘साध्यसम’ हेत्वाभास के सदृश है।

‘अतीत काल’ वह है जिसमें पहले कही जाने वाली बात बाद में कही जाय, यथा प्रतिज्ञा पहले कही जानी चाहिए और निगमन बाद में, यदि इसके स्थान पर निगमन का कथन पहले हो और प्रतिज्ञा का बाद में तो यह कालातीत दोष होगा।

‘उपालम्भ’ (आलोचना) हेतुओं में दोष प्रदर्शित करने को कहते हैं; इसे ऊपर वर्णित ‘अहेतु’ अथवा ‘हेत्वाभास’ भी कहते हैं। विपक्षी द्वारा प्रस्तुत आपत्तियों के उत्तर को ‘परिहार’ कहते हैं। यथा आत्मा नित्य है, क्योंकि जबतक यह शरीर में निवास करता है, तबतक यह जीवन के चिह्न प्रदर्शित करता है, और शरीर के विद्यमान होते हुए भी जब यह अलग हो जाता है तो जीवन का कोई चिह्न शेष नहीं रहता, अतः आत्मा शरीर से भिन्न है और नित्य है। ‘प्रतिज्ञा-हानि’ (अपनी प्रतिज्ञा का त्याग करना) वहां होता है जहां कोई मनुष्य विपक्षी द्वारा अभिभूत होकर अपनी मूल प्रतिज्ञा का त्याग करने के लिए बाध्य हो। इस प्रकार कोई इस प्रतिज्ञा से आरम्भ करे कि ‘पुरुष नित्य है,’ परन्तु अभिभव को प्राप्त होकर वह इस प्रतिज्ञा को त्याग दे और कहे कि पुरुष अनित्य है। ‘प्रत्यभिज्ञा’ (प्रत्यारोपण करना) वह होती है जिसमें कोई विवादी विरोधी द्वारा अपने पर लगाए गए आरोपों का खंडन करने के स्थान पर विरोधी पर ही उन्हीं दोषों का आरोपण करे। ‘हेत्वन्तर’ (गलत हेतु द्वारा टालना) उसे कहते हैं जहां प्रकृति-हेतु के पूछे जाने पर प्रकृति के विकार-हेतु का

^१ यह न्यायसूत्र ५. १. ४२ की ‘मतानुज्ञा’ के अनुरूप है।

वर्णन किया जाय ।^१ 'अर्थान्तर' (गलत उत्तर) वह होता है जहाँ एक वस्तु (ज्वर) के लक्षण पृच्छने पर दूसरी वस्तु (प्रमेह) के लक्षण कहे जायें ।^२ 'निग्रह स्वान' उसे कहते हैं जहाँ पंडित समा में किसी वाक्य का तीन बार कथन करने पर भी विरोधी उसका अर्थ न समझ पाए । चरक ने निग्रह स्वान में ऐसी कई बातों का समावेश किया है जिनको पहले ही गिनाया एवं वर्णित किया जा चुका है । इस प्रकार उन्होंने प्रतिज्ञा-हानि, अम्यनुज्ञा, कालातीत, अहेतु, न्यून, अतिरिक्त व्यर्थ, अपायक, पुनरुक्त, विरुद्ध, हेत्वन्तर, अर्थान्तर का निर्देश किया है ।^३

इसके पश्चात् चरक आगे उन दस प्रकरणों का वर्णन करते हैं जिनका ज्ञान आयुर्वेद के प्रतिपाद्य विषय में पारंगत होने के लिए उनके विचार में आवश्यक है । वे हैं, कारण (कर्त्ता अथवा प्रयोजक), करण (किसी प्रयत्न को कार्यरूप देने के लिए कर्त्ता के लिए आवश्यक साधन), कार्य-योनि (उपादान कारण, जिसके विकार से कार्य उत्पन्न होता है), कार्य (जिसके उत्पादन के लिए कर्त्ता प्रयत्न करे), कार्यफल (जिसके प्रयोजन के लिए कर्त्ता किसी कार्य विधेय के संपादन को इच्छा करे), अनुबन्ध (कार्य संपादन के पश्चात् कर्त्ता को अपने से बाँधने वाला शुभ अथवा अशुभ फल), देय (स्वान), काल (ऋतु, दिन, आदि), प्रवृत्ति (कार्य की उत्पत्ति के लिए आवश्यक प्रयत्न और कर्म), और उपाय (कार्य के संपादन में समर्थ कर्त्ता की सहनशीलता और

^१ न्यायसूत्र ५. २. ६ में हमें 'हेत्वन्तर' का उल्लेख मिलता है, परन्तु वह इस 'हेत्वन्तर' से पृथक् प्रतीत होता है । न्यायसूत्र में वर्णित 'हेत्वन्तर' का अर्थ निम्न प्रकार से प्रदत्त किया जा सकता है । कोई सांख्यान्यायी यह कहे कि यह सम्पूर्ण पदार्थमय जगत् एक मूल कारण (प्रकृति) से उद्भूत है क्योंकि ये सब पदार्थ अवच्छिन्न हैं और जो अवच्छिन्न है वह एक ही मूल कारण (प्रकृति) से उद्भूत होता है । इसका खंडन यह प्रदर्शित करके किया जा सकता है कि एकाधिक मूल कारण से उद्भूत कई अवच्छिन्न पदार्थ हैं । इसके उत्तर में सांख्यान्यायी यह कहता है कि केवल मुक्त-बुद्ध और अज्ञान से युक्त पदार्थ ही एक मूल कारण से प्रादुर्भूत माने जाने चाहिए, परन्तु यह वाद में जोड़ा गया है, यह मूल प्रतिज्ञा में सम्मिलित नहीं था ।

^२ न्यायसूत्र ५. २. ७ में इसका भी वर्णन है ।

^३ न्यायसूत्र ५. २. १ में वर्णित निग्रह स्वान निम्न है : प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञा-विरोध, प्रतिज्ञामन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञानार्थ, अपायक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिज्ञा, विधेय, भवानुज्ञा, परनुभाषणोपेक्षा, निरनुभाषणानुभाषण, अप्रतिज्ञान, हेत्वानान । इनमें से कई का चरक ने भी उल्लेख नहीं किया है ।

में ग्रहण करना । एकान्तर अथवा वैकल्पिक निर्देशों को देने की विधि को ही 'विकल्प' कहते हैं । 'ऊह्य' वह तन्त्रयुक्ति है जिसके द्वारा सन्दर्भ से प्रत्यक्ष दीखने वाली वस्तुओं को समझा जाय ।'

यह सरलता से देखा जा सकता है कि इन बत्तीस तन्त्रयुक्तियों में कुछ तो भावों की व्याख्या करने के साधन हैं, अन्य शास्त्रीय शब्दों और उनके सम्बन्धों की व्याख्याओं और विधियों की व्याख्या करने के साधन हैं, जबकि अन्य और ऐसे भी हैं, जो शैली की विशेष विलक्षणताओं के वर्णन मात्र हैं । संकलनकर्त्ता (नागार्जुन) का कथन है कि मैंने इन सब तन्त्रयुक्तियों का संग्रह शास्त्रबोध के सामान्य सिद्धान्तों के रूप में किया है और उन्होंने इनको 'शब्दन्यायार्थ' अर्थात् शाब्दिक व्याख्या के न्यायों का अर्थ कहा है ।

क्या तर्कशास्त्र आयुर्वेदीय चिकित्सकों के संभाषण से उद्भूत है ?

अपने ग्रन्थ History of Indian Logic में डा० महामहोपाध्याय विद्याभूषण ने बिना किसी कारण को प्रस्तुत किए यह मान लिया है कि चरक संहिता में आन्वीक्षिकी के मुख्य सिद्धान्तों को संभवतः मेघातिथि गौतम द्वारा प्रतिपादित रूप में संक्षेप में दे दिया गया है । उनका आगे कथन है कि आन्वीक्षिकी के सिद्धान्त प्रत्यक्षतः पुनर्वसु-आत्रेय रचित मूल आयुर्वेद के अंग नहीं थे, और चरक काल में पर्याप्त रूप में प्रचलित और अधीत इन सिद्धान्तों का चरक संहिता में समावेश संग्रहकर्त्ता चरक द्वारा किया गया प्रतीत होता है । डा० विद्याभूषण का मत है कि चरक और अक्षपाद दोनों ने न्याय सिद्धान्तों को मेघातिथि गौतम से ग्रहण किया, परन्तु जहाँ चरक ने उनको अपने प्राकृत रूपों में अंगीकार किया, वहाँ अक्षपाद ने उनको न्यायसूत्र में आत्मसात् करने से पूर्व पूरी तरह से परिष्कृत कर लिया था ।'

परन्तु डा० विद्याभूषण का मेघातिथि गौतम न्यूनाधिक एक पौराणिक व्यक्ति ही है, और ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि उन्होंने कभी कुछ लिखा हो अथवा चरक किसी बात के लिए मेघातिथि गौतम के ऋणी हैं अथवा चरक संहिता में उपलब्ध न्याय सिद्धान्त इस समय अप्राप्य अग्निवेशकृत मूल संहिता में नहीं थे । आन्वीक्षिकी के स्थापक के रूप में गौतम का उल्लेख करने वाले कुसुमांजलि, नैषधचरित और न्यायसूत्रवृत्ति जैसे कई ग्रन्थों के साध्य का उल्लेख किया है । परन्तु इन ग्रन्थों में से कोई भी दसवीं शती ई० प० से पहले का नहीं है । उन्होंने पद्मपुराण, स्कन्दपुराण और गन्धर्वतन्त्र

में ग्रहण करना । एकान्तर अथवा वैकल्पिक निर्देशों को देने की विधि को ही 'विकल्प' कहते हैं । 'ऊह्य' वह तन्त्रयुक्ति है जिसके द्वारा सन्दर्भ से प्रत्यक्ष देखने वाली वस्तुओं को समझा जाय ।

यह सरलता से देखा जा सकता है कि इन बत्तीस तन्त्रयुक्तियों में कुछ तो भावों की व्याख्या करने के साधन हैं, अन्य शास्त्रीय शब्दों और उनके सम्बन्धों की व्याख्याओं और विधियों की व्याख्या करने के साधन हैं, जबकि अन्य और ऐसे भी हैं, जो शैली की विशेष विलक्षणाताओं के वर्णन मात्र हैं । संकलनकर्त्ता (नागार्जुन) का कथन है कि मैंने इन सब तन्त्रयुक्तियों का संग्रह शास्त्रबोध के सामान्य सिद्धान्तों के रूप में किया है और उन्होंने इनको 'शब्दन्यायार्थ' अर्थात् शाब्दिक व्याख्या के न्यायों का अर्थ कहा है ।

क्या तर्कशास्त्र आयुर्वेदीय चिकित्सकों के संभाषण से उद्भूत है ?

अपने ग्रन्थ History of Indian Logic में डा० महामहोपाध्याय विद्याभूषण ने बिना किसी कारण को प्रस्तुत किए यह मान लिया है कि चरक संहिता में आन्वीक्षिकी के मुख्य सिद्धान्तों को संभवतः मेघातिथि गौतम द्वारा प्रतिपादित रूप में संक्षेप में दे दिया गया है । उनका आगे कथन है कि आन्वीक्षिकी के सिद्धान्त प्रत्यक्षतः पुनर्वसु-आत्रेय रचित मूल आयुर्वेद के अंग नहीं थे, और चरक काल में पर्याप्त रूप में प्रचलित और अधीत इन सिद्धान्तों का चरक संहिता में समावेश संग्रहकर्त्ता चरक द्वारा किया गया प्रतीत होता है । डा० विद्याभूषण का मत है कि चरक और अक्षपाद दोनों ने न्याय सिद्धान्तों को मेघातिथि गौतम से ग्रहण किया, परन्तु जहाँ चरक ने उनको अपने प्राकृत रूपों में अंगीकार किया, वहाँ अक्षपाद ने उनको न्यायसूत्र में आत्मसात् करने से पूर्व पूरी तरह से परिष्कृत कर लिया था ।^१

परन्तु डा० विद्याभूषण का मेघातिथि गौतम न्यूनाधिक एक पौराणिक व्यक्ति ही है, और ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि उन्होंने कभी कुछ लिखा हो अथवा चरक किसी बात के लिए मेघातिथि गौतम के ऋणी हैं अथवा चरक संहिता में उपलब्ध न्याय सिद्धान्त इस समय अप्राप्य अग्निवेशकृत मूल संहिता में नहीं थे । आन्वीक्षिकी के स्थापक के रूप में गौतम का उल्लेख करने वाले कुसुमांजलि, नैषधचरित और न्यायसूत्रवृत्ति जैसे कई ग्रन्थों के साक्ष्य का उल्लेख किया है । परन्तु इन ग्रन्थों में से कोई भी दसवीं शती ई० प० से पहले का नहीं है । उन्होंने पद्मपुराण, स्कन्दपुराण और गन्धर्वतन्त्र

महामहोपाध्याय सतीशचन्द्र विद्याभूषण द्वारा रचित History of Indian Logic
पृ० २५-२६, कलकत्ता विश्वविद्यालय, १९२१ ।

कि मेघातिथि आन्वीक्षिकी अथवा न्याय के कर्त्ता थे और न उसमें यह कहा गया है कि मेघातिथि और गौतम एक ही व्यक्ति थे ।^१ गौतम नाम गोत्रवाची नाम है, और डा० विद्याभूषण द्वारा उल्लिखित महाभारतीय अंश का स्पष्ट अर्थ यह है कि गौतम गोत्रीय महाप्राज्ञ मेघातिथि तपश्चर्या के व्रत में लीन थे । इस कथन की इस तथ्य से भी पुष्टि होती है कि डा० विद्याभूषण द्वारा उद्धृत भास के अंश में मेघातिथि का न्याय-शास्त्र के आचार्य के रूप में वर्णन है, और उसमें उन्हें गौतम नहीं कहा गया है, और न उन्हें न्यायशास्त्र का स्रष्टा ही कहा है ।^२ अतः मेघातिथि के न्यायशास्त्र का प्रवर्तक होने का डा० विद्याभूषण का सिद्धान्त ताश के महुल के समान धराशायी हो जाता है । डा० विद्याभूषण का मिथिला को मेघातिथि गौतम का जन्मस्थान बताना, मेघातिथि का कालनिर्णय, मेघातिथि गौतम संबंधी फारसी उल्लेखों की अंगुत्तरनिकाय तथा ब्रह्मजालसुत के तथाकथित मेघातिथि गौतम संबंधी उल्लेखों से एकात्मकता स्थापित करना भी कम कपोलकल्पना नहीं है ।^३ न्याय की गौतम परम्परा का अनुसरण करना आवश्यक नहीं है, परन्तु प्रसंगतः यह वर्णन किया जा सकता है कि व्याधियों के कारण और उपशमन का विचार करने के लिए एकत्रित ऋषि-मंडली में, सांख्य (संभवतः बुद्धिमान, दार्शनिक अथवा पंडित के अर्थ में) के रूप में आत्रेय गौतम की भी गणना की गई है; इन आत्रेय के साथ-साथ ही, एक अन्य आत्रेय का भी मिश्र आत्रेय^४ के नाम से वर्णन किया गया है । व्याधियाँ उत्पन्न होने और उनके उपशमन से संबद्ध समस्याओं की चर्चा करने वाले अनेकों ऋषियों का चरक संहिता में उल्लेख है । इनमें से भारद्वाज ने आयुर्वेद सीखने के हेतु इन्द्र के पास जाने के लिए अपने आपको प्रस्तुत किया था । व्याधियों के हेतु, लिंग और भेषज इन तीनों विषयों के ज्ञाता होने के कारण इन्द्र ने भारद्वाज को उक्त विषय का उपदेश दिया । भारद्वाज ने तीनों विभागों में इस विशद शास्त्र का अध्ययन करके, इसे ऋषियों के सामने ठीक उसी रूप में दुहराया है जिस रूप में उन्होंने इसे सीखा था । ऐसा कहा जाता है कि इसके पश्चात् पुनर्वसु ने अग्निवेश, भेल आदि अपने छः शिष्यों को आयुर्वेद की शिक्षा दी ।

^१ मेघातिथिर्माहाप्राज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः ।

विमृश्य तेन कालेन पत्न्याः संस्थायव्यतिक्रमम् ॥

—महाभारत, शान्तिपर्व, अ २६५ श्लोक ४५—वंगवासी संस्करण ।

^२ मेघातिथेर्न्यायशास्त्रम् (मेघातिथि से न्यायशास्त्र का अध्ययन करके) —भास कृत 'प्रतिमानाटक' अंक ५, पृ० ७६, म० म० गणपति शास्त्री का संस्करण ।

^३ डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण कृत History of Indian Logic पृ० १७-२१ ।

^४ आत्रेयो गौतमः सांख्यः । इस अंश में आत्रेय को प्राज्ञ गौतम से पृथक् मनुष्य के रूप में ग्रहण किया जा सकता है ।

के वचनों का भी उल्लेख किया है, परन्तु इनमें से किसी को भी पर्याप्त प्राचीन ग्रन्थ नहीं माना जा सकता। स्वयं वात्स्यायन ने यक्षपाद का उक्त व्यक्ति के रूप में वर्णन किया है जिसको स्वयं न्याय ने दर्शन दिए।^१ उद्योतकर और वाचस्पति भी यक्षपाद को न्यायसूत्र का प्रवक्ता बताते हैं।^२ अतः यक्षपाद के विरुद्ध गौतम को न्याय का मूल-कर्तृत्व ऐसे प्रमाण पर प्रदान करने का पूर्णतः कोई कारण विद्यमान नहीं है जिस प्रमाण का चिह्न दशम शती के किसी पूर्ववर्ती काल में नहीं मिलता और जो प्राचीनतम न्याय ग्रंथकारों द्वारा नियमित पौराणिक स्रोतों से सीधा संगृहीत है। अतः प्राचीनतम न्याय आचार्यों के साक्ष्य के आधार पर न्यायशास्त्र के चिह्न किसी प्राचीनतर गौतम में खोजे नहीं जा सकते, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वात्स्यायन, उद्योतकर अथवा वाचस्पति में से किसी एक द्वारा निश्चय ही इसका वर्णन होता। जयन्त ने तो विशद न्यायशास्त्र को भी यक्षपाद कृत बताया है और ऐसा प्रतीत होता है कि इस विशद ग्रन्थ, न्यायसूत्र, के किसी प्राचीनतर आचार्य के प्रवचन पर आधारित होने का उन्हें ज्ञान था।^३ यदि उन्हें ऐसे किन्हीं आचार्यों का ज्ञान होता तो वे शास्त्र की प्रतिष्ठा और सम्मान के लिए उनका निश्चय ही वर्णन करते। गौतम एक प्राचीन नाम है, और हम इसे ऋग्वेदीय ऋषियों में से एक के साथ (ऋक् १. ६२. ७८. ८५, ४. ४)^४ सम्बद्ध पाते हैं, उनका वर्णन शतपथ ब्राह्मण (१. ४. १. १०, ३३. ४. १६ आदि) तैत्तिरीय प्रातिशाल्य (१. ५) आश्वलायन श्रौतसूत्र (१. ३. २. ६ आदि) और अन्य ऐसे ही ग्रन्थों में मिलता है; परन्तु कहीं भी उनका वर्णन न्यायसूत्र के कर्त्ता के रूप में नहीं किया गया है। महामारत के जिस अंश के आधार पर डा० विद्याभूषण 'मेधातिथि गौतम' का अपना सिद्धान्त स्थापित करते हैं, उसमें यह नहीं कहा गया है

^१ योऽक्षपादश्च न्यायः प्रत्यभादु वदतां वरं।

तस्य वात्स्यायन इद भाष्यजातमवर्तयत्।

—वात्स्यायन भाष्य, २. २४ ई० ४००।

उपर्युक्त का डा० विद्याभूषण द्वारा लगाया यह अर्थ 'न्याय दर्शन ने अपने आपका यक्षपाद से पहले प्रदर्शित किया' अशुद्ध है।

^२ यक्षपादः प्रवरो मुनीनां

शामाय शास्त्रं जगतो जगद

उद्योतकर (ई० ६००) कृत न्यायवातिक की प्रारंभिक पंक्तियां।

'अथ भगवताक्षपादेन निःश्रेयसहेतौ शास्त्रे प्रणीते। वाचस्पतिकृत न्यायवातिक तात्पर्य टीका। न्यायवातिक के शब्द 'शास्त्र' का डा० विद्याभूषण द्वारा किया गया अनुवाद 'व्यवस्थित रूप में न्यायशास्त्र' भी अशुद्ध है।

^३ यक्षपादप्रणीतो हि विततो न्यायपादपः

जयन्त-भट्ट (ई० ५८०) कृत न्याय मंजरी की प्रारंभिक पंक्तियां।

कि मेघातिथि ग्रान्वीक्षिकी अथवा न्याय के कर्ता थे और न उसमें यह कहा गया है कि मेघातिथि और गौतम एक ही व्यक्ति थे ।^१ गौतम नाम गोत्रवाची नाम है, और डा० विद्याभूषण द्वारा उल्लिखित महाभारतीय अंश का स्पष्ट अर्थ यह है कि गौतम गोत्रीय महाप्राज्ञ मेघातिथि तपश्चर्या के व्रत में लीन थे । इस कथन की इस तथ्य से भी पुष्टि होती है कि डा० विद्याभूषण द्वारा उद्धृत भास के अंश में मेघातिथि का न्याय-शास्त्र के आचार्य के रूप में वर्णन है, और उसमें उन्हें गौतम नहीं कहा गया है, और न उन्हें न्यायशास्त्र का स्रष्टा ही कहा है ।^२ अतः मेघातिथि के न्यायशास्त्र का प्रवर्तक होने का डा० विद्याभूषण का सिद्धान्त ताश के महल के समान धराशायी हो जाता है । डा० विद्याभूषण का मिथिला को मेघातिथि गौतम का जन्मस्थान बताना, मेघातिथि का कालनिर्णय, मेघातिथि गौतम संबंधी फारसी उल्लेखों की अंगुत्तरनिकाय तथा ब्रह्मजालसुत के तथाकथित मेघातिथि गौतम संबंधी उल्लेखों से एकात्मकता स्थापित करना भी कम कपोलकल्पना नहीं है ।^३ न्याय की गौतम परम्परा का अनुसरण करना आवश्यक नहीं है, परन्तु प्रसंगतः यह वर्णन किया जा सकता है कि व्याधियों के कारण और उपशमन का विचार करने के लिए एकत्रित ऋषि-मंडली में, सांख्य (संभवतः बुद्धिमान, दार्शनिक अथवा पंडित के अर्थ में) के रूप में आत्रेय गौतम की भी गणना की गई है; इन आत्रेय के साथ-साथ ही, एक अन्य आत्रेय का भी मिथु आत्रेय^४ के नाम से वर्णन किया गया है । व्याधियाँ उत्पन्न होने और उनके उपशमन से संबद्ध समस्याओं की चर्चा करने वाले अनेकों ऋषियों का चरक संहिता में उल्लेख है । इनमें से भारद्वाज ने आयुर्वेद सीखने के हेतु इन्द्र के पास जाने के लिए अपने आपको प्रस्तुत किया था । व्याधियों के हेतु, लिंग और भेषज इन तीनों विषयों के ज्ञाता होने के कारण इन्द्र ने भारद्वाज को उक्त विषय का उपदेश दिया । भारद्वाज ने तीनों विभागों में इस विशद शास्त्र का अध्ययन करके, इसे ऋषियों के सामने ठीक उसी रूप में दुहराया है जिस रूप में उन्होंने इसे सीखा था । ऐसा कहा जाता है कि इसके पश्चात् पुनर्वसु ने अग्निवेश, भेल आदि अपने छः शिष्यों को आयुर्वेद की शिक्षा दी ।

१ मेघातिथिमहाप्राज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः ।

विमृश्य तेन कालेन पत्न्याः संस्थ्याव्यतिक्रमम् ॥

—महाभारत, शान्तिपर्व, अ २६५ श्लोक ४५—वंगवासी संस्करण ।

२ मेघातिथेर्न्यायशास्त्रम् (मेघातिथि से न्यायशास्त्र का अध्ययन करके) —भास कृत 'प्रतिमानाटक' अंक ५, पृ० ७६, म० म० गणपति शास्त्री का संस्करण ।

३ डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण कृत History of Indian Logic पृ० १७-२१ ।

४ आत्रेयो गौतमः सांख्यः । इस अंश में आत्रेय को प्राज्ञ गौतम से पृथक् मनुष्य के रूप में ग्रहण किया जा सकता है ।

चक्रपाणि का कथन है कि पुनर्वसु भारद्वाज के शिष्य थे प्रौर प्रमाण के रूप में के एक वचन को उद्धृत करते हैं । परन्तु इस विषय पर स्वयं चरक चुप हैं ।

परन्तु आयुर्वेद के उद्गम के इस अर्धपौराणिक वर्णन के विषय में एक उभर कर सामने आती है, वह यह कि आयुर्वेद व्याधियों के कारण की जाँच पर और उनके लक्षण तथा चिह्नों को समझने से सम्बद्ध न्यायसंगत अनुमानों के हेतु और लिंग के स्वरूप के अन्वेषण में प्रारम्भ से ही व्यस्त था । चरक के निम्न स्थान में हेतु के आठ पर्यायवाची दिए गए हैं, अर्थात् हेतु, निमित्त, आयतन, व कारण, प्रत्यय, समुत्थान और निदान । यह पर्याप्त रूप से विस्मयकारक है 'प्रत्यय' और 'आयतन' शब्दों का प्रयोग किया गया है, जोकि शायद बौद्ध शब्द हैं बौद्धमत के अतिरिक्त, भारतीय दर्शन में 'प्रत्यय' शब्द का प्रयोग शायद ही कहीं पा जाय । 'हेतु' के द्योतक इतने पदों का प्रयोग प्रत्यक्षतः यह बताता है कि चरक संकलन से पहले 'हेतु' के द्योतक इन शब्दों का प्रयोग करने वाले एक विस्तृत साहित्य का अस्तित्व अवश्य था । वास्तव में, चरक-संहिता में 'प्रत्यय' शब्द की हेतु के पर्याय वाची के रूप में गणना होने पर भी, इस शब्द का उसमें हेतु के अर्थ में शायद ही कहीं प्रयोग हुआ हो । इसका स्वाभाविक आशय यही है कि 'प्रत्यय' शब्द का प्रयोग किसी ऐसे पूर्ववर्ती साहित्य में हुआ होगा जहाँ से चरक ने उसका संग्रह किया, ऐसे ही समुत्थान, आयतन आदि उन अन्य शब्दों के विषय में भी कहा जा सकता है जिनकी हेतु के पर्यायवाचियों में गणना तो की गई है परन्तु संहिता के कलेवर में वस्तुतः प्रयोग नहीं किया गया है । इससे हम यह सोच सकते हैं कि विभिन्न नामों के आधीन हेतु की चर्चा चरक से पूर्व विद्यमान उस आयुर्वेद साहित्य का पुराना विषय था, जिसमें से चरक ने उनका संग्रह किया है ।

हमें ज्ञात है कि आयुर्वेद का सम्बन्ध मुख्यतः तीन प्रश्नों से था, अर्थात् व्याधियों की उत्पत्ति कैसे होती है, उनको कैसे जाना जाय, और उन्हें शान्त कैसे किया जाय ? इस सम्बन्ध में ही व्यावहारिक आवश्यकता के कारण कारणता के सिद्धान्त का सर्वप्रथम आयुर्वेद में प्रयोग किया गया । इस प्रकार यदि यह ज्ञात हो जाय कि किसी व्यक्ति को अकस्मात् ठंड लग गई है अथवा उसने किसी भोज का आनन्द लिया है, तो शीत से ज्वर का और अतिभोजन से अजीर्ण का होना ज्ञात होने के कारण कोई भी मनुष्य प्रथम चिह्नों से ही एक दम यह अनुमान लगा सकता है कि रोगी को संभवतः ज्वर हो जाय अथवा अतीसार हो जाय अथवा गंभीर मन्दाग्नि हो जाय । अथवा यदि यह ज्ञात हो कि कोई रोगी कठिन अतीसार से पीड़ित हो तो यह अनुमान किया जा सकता है कि उसने अपच्य पदार्थों का सेवन किया है । इस प्रकार आयुर्वेद चिकित्सकों के लिए व्यावहारिक महत्व के दो मुख्य प्रकार के अनुमान थे, व्याधि के हेतुओं की विद्यमानता के ज्ञान से किसी रोग के होने का अनुमान, अर्थात् कारण से

कार्य का अनुमान, और रोगी के विशिष्ट प्रकार के रोग से विशिष्ट प्रकार की अस्वास्थ्यकर अनियमितता का अनुमान अर्थात् कार्य से कारण का अनुमान । अन्य और तीसरे प्रकार का अनुमान रोग के पूर्व-रूप से ही रोग का अनुमान कर लेना है । रोगों के विशिष्ट पूर्वरूपों के आधार पर विशिष्ट रोगों के अनुमान की संभावना पर टीका करते हुए चक्रपाणि इस अनुमान की तुलना काले वादलों की घटाओं से वर्षा होने के अनुमान से अथवा कृत्तिका के पूर्वगामी रोहिणी नक्षत्र के उदय से कृत्तिका नक्षत्र के भविष्य में उदय होने के अनुमान से तुलना करते हैं । ये दोनों कारणत्व अथवा सहप्रस्तित्व की भावी घटनाओं के अनुमान की अवस्थाएँ हैं । फिर भी पूर्वरूप रोग के प्रकट होने पर पूर्णरूप से समाप्त हो जाने वाले सद्यः तथा सदा संबद्ध रहने वाले पूर्वलक्षण के प्रकार का हो सकता है । जैसे, तीव्र ज्वर से पूर्व रोगी के राम खड़े हो जायें; यह रोगों का विशिष्ट प्रकार से खड़ा हो जाना न तो ज्वर का कारण है और न इसका उससे सह-अस्तित्व ही है, क्योंकि ज्वर के यथार्थ में आ जाने पर यह लुप्त हो जाय । तो भी इसका एक विशिष्ट प्रकार के ज्वर से ऐसा सम्बन्ध है कि इससे उस ज्वर का अनुमान लगाया जा सकता है ।^१ फिर, रोग के अनेकों कारणों में से वास्तविक कारण के बारे में संशय होने पर चिकित्सक को कारण के सम्यक् निर्धारण के लिए विभेद की विधि, उपशय की विधि का प्रयोग करना पड़ता है । सदृश वस्तुएँ एक ही प्रकार के कार्यों का कारण होती हैं और विपरीत वस्तुएँ विपरीत परिणाम को उत्पन्न करती हैं, ये चरक संहिता में 'सामान्य' और 'विशेष' के नियम के दो सर्वमान्य स्वयंसिद्ध प्रमाण हैं ।^२ अब इन सिद्धान्तों का प्रयोग करते हुए यह कहा गया है कि किसी विशिष्ट प्रकार की अनियमितता के किसी विशिष्ट रोग का कारण होने-के विषय में शंका होने पर परीक्षा द्वारा यह ज्ञात करना चाहिए कि आशंकित कारण (यथा शीत) से रोग (यथा, ज्वर) बढ़ता है या नहीं; यदि इससे बढ़ता हो, और यदि इसके विपर्यय (यथा, ऊष्मा) के प्रयोग से रोग घटता हो, तो शीत को रोग का कारण मानना चाहिए । यदि किसी तत्व विशेष के प्रयोग से कार्य (रोग विशेष) की वृद्धि हो और उसका विपर्यय उसका ह्रास करे, तो उस तत्व विशेष को उस कार्य विशेष का कारण मान सकते हैं । चरक का मत है कि पूर्व घटित अथवा निकट भविष्य में घटित होने वाली व्याधियों के स्वरूप निर्धारण में निदान, पूर्वरूप और अनुपशय सहित उपशय इन तीन प्रकारों का पृथक् रूप से अथवा सम्मिलित रूप से

^१ चरक संहिता २. १. ७ पर अपनी टीका में चक्रपाणि ने इन दो प्रकार के पूर्वरूपों का इस प्रकार वर्णन किया है 'तच्च पूर्वरूपं द्विविधमेकं भाविष्याध्यव्यक्तं लिङ्गम् .. द्वितीयं तु दोषदूष्यसम्पृच्छनाजन्यमव्यक्तलिङ्गादन्यदेव यथा ज्वरे बालप्रद्वेषरोम-हर्षादि ।

^२ चरक संहिता १. १. ४४ ।

प्रयोग करना चाहिए।^१ इस प्रकार चरक का निदेश है कि चिकित्सक को इन तीनों प्रकारों के प्रयोग द्वारा व्याधियों के कारणों की व्यापक परीक्षा करनी चाहिए, ताकि उनके प्रत्यक्ष कार्यों के आधार पर उनका निर्धारण हो सके। तत्पश्चात् चरक ने अनेकों व्याधियों के और उनके स्वरूप निर्धारण में सहायक कारणों अथवा पूर्ण रूपों के दृष्टान्त दिए हैं। उसके बाद उनका कथन है कि प्रारम्भ में किसी कारण की केवल कार्य रूप में प्रकट होने वाली कोई व्याधि अन्य व्याधियों का कारण बन सकती है और इस प्रकार उसे कार्य और कारण दोनों माना जा सकता है। अतः कारण और कार्य में कोई परम अन्तर नहीं है, और कोई भी कारण कार्य हो सकता है तथा कोई कार्य भी कारण रूप में बदल सकता है। कभी-कभी कोई व्याधि अन्य व्याधियों का कारण बन जाती है और तत्पश्चात् स्वयं समाप्त हो जाती है, जबकि पुनः एक व्याधि अपने द्वारा उत्पादित अन्य व्याधि के साथ विद्यमान रह सकती है और अपने कार्य को गंभीर बना देती है। पुनः, यथा एक व्याधि (कारण) अन्य व्याधि (कार्य) को उत्पन्न कर दे और यह कार्यभूत व्याधि अन्य व्याधि को उत्पन्न कर दे। इस प्रकार एक कारण एक तथा उसी प्रकार के अनेक कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, और एक कार्य एक अथवा अनेक कारणों का कारण हो सकता है, और फिर अनेकों कारण सम्मिलित रूप से अनेकों कार्यों को उत्पन्न कर सकते हैं। यथा, ज्वर, अपस्मार आदि सब रूक्षता से उत्पन्न होने पर भी विरोध परिस्थितियों में इससे केवल ज्वर ही उत्पन्न हो सकता है। पुनः ज्वर ऐसे अनेकों कारणों के समुदाय से भी उत्पन्न हो सकता है जिनके सम्मिलित रूप से अन्य परिस्थितियों में अनेक व्याधियाँ उत्पन्न हो सकती हैं। अतः एक इकाई एक अथवा अनेक घटनाओं का लिंग हो सकती है, और एक घटना के अनेक लिंग भी हो सकते हैं। उदाहरणार्थ, स्वास्थ्य सम्बन्धी अनियमितताओं का ज्वर सामान्यतः लिंग है, और सब प्रकार के ज्वरों का लिंग 'ताप' है। कुछ निश्चित प्रकार के विकारों से ज्वर का अनुमान हो सकता है, परन्तु वे अन्य अनेकों व्याधियों से सम्बद्ध हो सकते हैं।^२

अतः यह स्पष्ट है कि, रोगों के निदान और उनके कारण तथा उपशमन के संदर्भ में कारण और कार्य के स्वरूप का विनिश्चय तथा अव्यभिचारी व्याप्ति के तथ्यों अथवा घटनाओं का अनुमान आयुर्वेद चिकित्सकों के लिए अनिवार्य रूप से आवश्यक थे। इसी हेतु से चरक ने अनुमान को तीन वर्गों में विभक्त किया; कारण से कार्य, कार्य से कारण, और अन्य प्रकार के लिंगों के संबंध से। अक्षपाद के न्यायसूत्र में

^१ अन्य दो प्रकारों, संज्ञाप्ति और रूप की इस सम्बन्ध में चर्चा करना आवश्यक नहीं है।

^२ देखिए चरक संहिता २. ८. २२-२७।

ऐसे पद हैं जो नागार्जुन की 'माध्यमिक कारिका' से और लंकावतार-सूत्र तथा बौद्ध विज्ञानवाद के सिद्धान्तों से लिए गए प्रतीत होते हैं, और इस हेतु यह सामान्य धारणा है कि न्यायसूत्र की रचना द्वितीय या तृतीय शती ई० प० में हुई।^१ न्यायदर्शन के इस मौलिक तथा प्राचीनतम ग्रन्थ में अनुमान को तीन प्रकार का बताया गया है, पूर्ववत्-कारण से कार्य, शेषवत्-कार्य से कारण और सामान्यतोदृष्ट-कार्यकारण संबंध के अन्तर्गत ग्रहण न होने पर सादृश्य पर आधारित अनुमान। अब अनुमान के ठीक इन्हीं तीन प्रकारों का चरक संहिता में वर्णन है, और, जहाँ तक इस लेखक को ज्ञात है, अनुमान का ऐसे व्यवस्थित ढंग से वर्णन करने वाला प्राचीनतम ग्रन्थ यही है, अतः इसको स्वभावतः वह स्रोत माना जा सकता है, जहाँ ये अक्षपाद ने अपने विचारों को ग्रहण किया। अब चरक की कृति को अग्निवेश की कृति का संशोधित रूप माना जा सकता है; अग्निवेश का ग्रन्थ अत्रिकी शिक्षाग्रों पर आधारित था, और अत्रिकी शिक्षाएँ भारद्वाज के उपदेशों पर आधारित थीं। इस समय अग्निवेश का ग्रन्थ अप्राप्य है और यह ज्ञात नहीं कि अग्निवेश की कृति के संशोधन में चरक का अपना अंशदान ठीक कितना था, परन्तु चूँकि चरक संहिता में उपलब्ध न्याय-विषयों का वर्णन करने वाला इससे प्राचीनतर समय का कोई हिन्दू, बौद्ध अथवा जैन ग्रन्थ हमें प्राप्त नहीं है तथा चूँकि रोगों के निदान और उनके कारणों के निर्धारण हेतु होने वाले भिषक्-संभाषणों का इन नैयायिक संभाषणों के साथ अच्छे-बुरे सम्बन्ध है, इसलिए यह मानना अत्यन्त स्वाभाविक प्रतीत होता है कि चरक ने अपनी सामग्री अग्निवेश से प्राप्त की, और अग्निवेश ने उसे संभवतः अपने पूर्ववर्ती स्रोतों से प्राप्त किया। प्रसंगवश यह कहा जा सकता है कि अक्षपाद ने जिन स्रोतों से संभवतः अपनी सामग्री प्राप्त की उनके प्रश्न की चर्चा करते हुए जयन्त ने न्याय मंजरी में संकेत किया है कि अक्षपाद ने संभवतः कुछ अन्य स्रोतों से एकत्रित सामग्री से (शास्त्रान्तराभ्यासात्) अपने ग्रन्थ का

^१ एच० यू० कृत Vaisesika Philosophy पृ० १६। L. Suali कृत Philosophia Indiana पृ० १४। J. A. O. Society खंड ३१ पृ० २६, १९११ में याकोदी का लेख।

नागार्जुन कृत 'प्रमाण विध्वंसन' पर 'प्रमाण विध्वंसन संभाषित वृत्ति' नामक टीका में नागार्जुन की पदार्थ की परिभाषा को ज्यों का त्यों उद्धृत किया गया है; नागार्जुन का पदार्थ अक्षपाद कृत न्यायसूत्र के प्रथम सूत्र में दी गई परिभाषा के समान ही है। परन्तु जैसाकि बालेसम ने अपनी पुस्तक Life of Nagarjun from Tibetan and Chinese Sources में प्रदर्शित किया है, नागार्जुन के काल को निश्चित रूप से निर्धारित करना असंभव है। नागार्जुन दूसरी और चौथी शती ई० प० के मध्य किसी काल में रहे होंगे। अतः इस प्रकार के विमर्श से कोई फलप्रद परिणाम प्राप्त नहीं किया जा सकता।

विशदीकरण किया है, परन्तु यह कहना कठिन है कि 'शास्त्रान्तर' से जयन्त का ग्रन्थ प्रायुर्वेद से है। तथापि न्यायसूत्रों में वेदांग प्रायुर्वेद की प्रामाणिकता की उपमा से वेदों की प्रामाणिकता सिद्ध की है।^१

न्यायसूत्र की द्रव्य की परिभाषा और चरक की परिभाषा का सादृश्य अत्यन्त स्पष्ट है, क्योंकि जहाँ न्यायसूत्र की परिभाषा 'तत्पूर्वकं त्रिविधं' (जहाँ 'तत्पूर्वकं' का अर्थ 'प्रत्यक्षपूर्वकम्' है) से प्रारम्भ होती है वहाँ चरक संहिता की परिभाषा 'प्रत्यक्ष-पूर्वकं त्रिविधं त्रिकालं' से प्रारम्भ होती है। परन्तु जहाँ चरक का अनुमान के केवल तीन प्रकार ही ज्ञात थे, वहाँ उन्हें इन तीन प्रकारों के नाम नहीं ज्ञात थे, जैसेकि अक्षपाद ने उनको प्रदान किए हैं, यथा पूर्ववत् (पूर्व ग्रन्थि कारण से संबद्ध), शेषवत् (शेष ग्रन्थि कार्य से संबद्ध) और सामान्यतोदृष्ट (भूत, वर्तमान और भविष्य के दृष्ट सादृश्य से, जिस पर चरक ने भी उसी प्रकार धल दिया है)।^२ पूर्व पादटिप्पण में

^१ मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् । -न्यायसूत्र २. १. ६८ ।

यह सिद्ध करने की चेष्टा करते हुए कि चरक अपनी सर्वज्ञता के ही कारण अपना ग्रन्थ लिख सके और कि उन्होंने शास्त्र को न तो अनुमान पद्धति से जाना और न उन्होंने उसे पूर्ववर्ती परम्परागत स्रोतों से ही प्राप्त किया जयन्त अपनी न्याय मंजरी में एक लम्बी चर्चा में उलझ गए हैं।

^२ एवं व्यवस्यन्त्यतीतं बीजात्फलमनागतम् ।

दृष्ट्वाबीजात्फलं जातमिहैव सदृशं वृषाः ॥ -चरक संहिता १. ११. २२ ।

न्यायसूत्र पर अपनी टीका में वात्स्यायन ने पूर्ववत् (कारण से कार्य) का उदाहरण घटा के उदय से वर्षा के अनुमान के रूप में दिया है, शेषवत् (कार्य से कारण) का उदाहरण निम्न प्रदेश में आई बाढ़ से ऊँचे स्थानों में वर्षा के अनुमान के रूप में दिया है, और सामान्यतोदृष्ट (व्यापार सादृश्य से) का उदाहरण भिन्न-भिन्न कालों में आकाशीय पिण्डों के आकाश में अपने स्थान परिवर्तन से उनकी गति के अनुमान के रूप में दिया है। परन्तु उन्होंने पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट इन तीनों संज्ञाओं का एक अन्य अर्थ भी दिया है। यहां वे पूर्ववत् का अर्थ लगाते हैं सह अस्तित्व के भूतकालीन व्यापार की उपमा के आधार पर धूम से वृद्धि का अनुमान, शेषवत् का अर्थ इस तथ्य का अनुमान कि शेष की विधि द्वारा शब्द न तो द्रव्य और न कर्म ही होने के कारण शब्द गुण है, और सामान्यतोदृष्ट का अर्थ गुणत्व के हेतु से आधार रूप में किसी द्रव्य की अपेक्षा होने के कारण इच्छा के अस्तित्व से आत्मा के अस्तित्व का अनुमान। यह व्यापार सादृश्यजनित अनुमान नहीं है, अपितु एक वस्तु का दूसरी वस्तु के सादृश्य का (यथा, इच्छा का अन्य गुणों से सादृश्य), दूसरी वस्तु (द्रव्य-समवाय) के संबंध को पहली वस्तु (इच्छा) तक

वर्णित विमर्शों से यह अच्छी तरह मान लिया जा सकता है कि अनुमान की परिमापा में अक्षपाद का अंशदान यह है कि उन्होंने चरक संहिता में वर्णित ऊपरी स्तर पर स्थित अनुमान के प्रकारों का नामकरण किया। यह असंभव नहीं कि पाँच वचनों का सिद्धान्त और वस्तुतः अधिकांश अपने अन्य न्याय सम्बन्धी सिद्धान्तों को न्यायसूत्र

वढ़ाने का अनुमान है अर्थात् यह अनुमान की इच्छा का भी द्रव्य में समवायी होना आवश्यक है।

पूर्ववत् और शेषवत् संज्ञाओं की व्याकरणानुसार द्विविध व्याख्या सम्भव होने के कारण (मनुप् प्रत्ययान्त होने से 'उसका यह है' अर्थ में और 'वति' प्रत्ययान्त होने से व्यापार सादृश्य के अर्थ में) और 'पूर्व' और 'शेष' शब्दों का भी दो अर्थों में प्रयोग संभव होने के कारण पूर्ववत् और शेषवत् संज्ञाओं की व्याख्या वात्स्यायन ने दो भिन्न-भिन्न प्रकार से की है और यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि इन दोनों अर्थों में उनको अनुमान का प्रकार प्रमाणित किया जा सकता है। यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि चरक द्वारा वर्णित त्रिविध अनुमानों का पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट ऐसा पहली बार नामकरण होना इन संज्ञाओं को निश्चित अर्थ प्रदान करने में वात्स्यायन द्वारा अनुभव की गई कठिनाई को स्पष्ट कर देता है, क्योंकि उनका प्रचलन न तो परम्परागत और न ही वात्स्यायन के समकालीन साहित्य में था। वात्स्यायन पर अपनी वृत्ति में, उद्योतकर दस विषय में विलकुल मौलिक विचारों को ही प्रस्तुत करते हैं। वे अक्षपाद के दस सूत्र, 'अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतोदृष्टं च' को लेते हैं और इसके अथ तत्पूर्वकम्, त्रिविधमनुमानम् और पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोदृष्टं च के तीन खंड कर देते हैं, प्रथम 'त्रिविध' से उनका अर्थ विद्यमान उदाहरणों (अन्वयों), अभावयुक्त उदाहरणों (व्यतिरेकी) और दोनों के संयुक्त रूप (अन्वयव्यतिरेकी) से उत्पन्न अनुमान से है। उन्होंने पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट को दो सम्भव अर्थ दिए हैं, जिनमें से एक के अनुसार पूर्ववत् का अर्थ कारण से कार्य का तर्क, शेषवत् का अर्थ कार्य से कारण का तर्क, और सामान्यतोदृष्ट का अर्थ कारणना से भिन्न अन्य सम्बन्धों पर आधारित अनुमान है। सांख्यकारिका में इन अनुमानों का वर्णन है। मांडर वृत्ति में भी अनुमान के त्रिविध अर्थों का दो प्रकार से अर्थ किया गया है, उसमें कहा है, प्रथमतः, 'त्रिविध' का अर्थ यह है कि एक अनुमान में तीन वचन होते हैं, और द्वितीयतः इसके तीन प्रकार होते हैं, यथा पूर्ववत् (कार्य (अंश से सम्पूर्ण) का अनुमान यथा कोई समुद्र-जल की ऊँच को अधगगनयुक्त देखकर, सारे समुद्र के लवणयुक्त होने का अनुमान कर लेता है) और सामान्यतोदृष्ट (सामान्य सम्बन्ध) साहचर्य से अनुमान (यथा, एक स्थान में आगों की नब्बट

ने चरक से लिया हो, क्योंकि उससे पूर्ववर्ती कोई ऐसा ग्रन्थ नहीं है जिसमें उसके अवघेप डूँडे जा सकें।¹ आत्मा, इन्द्रियों, मन और विषयों के सम्पर्क से उत्पन्न ज्ञान के रूप में चरक द्वारा दी गई 'प्रत्यक्ष' की परिभाषा असपाद द्वारा दी गई प्रत्यक्ष की उस परिभाषा के लिए पूर्ववर्ती आदर्श के अत्यधिक सद्बोध प्रतीति होती है, जिसमें अर्थ को अधिक जटिल और निश्चित करने के लिए तीन अन्य विशेषताओं को और जोड़ दिया है।² प्रारम्भ में प्रत्यक्ष के अनिश्चयात्मक (निविकल्प अथवा अव्यपदेश्य) होने का नाव परकालीन विकास है और न्यायसूत्रों से पूर्ववर्ती हिन्दू-दर्शन में इसका पता नहीं चल सकता।³ चरक में गिनाए गए वाद, जल्प, वितर्ग, छन, जाति, निग्रह-स्यान आदि का न्यायसूत्र के पदार्थ के साथ सादृश्य इससे पहले विभाग में सत्यक रूप से प्रदर्शित किया जा चुका है। दोनों समुदायों की गलनाओं और उनके विस्तार में एकनाव अन्तर यह है कि चरक का वर्णन पूर्ववर्ती होने के कारण असपाद के दर्शन की अपेक्षा अनूरा और कम जटिल है।

बेखर कोई यह अनुमान करे कि अन्य स्थानों पर भी आन नजरीयुक्त होंगे।

यह पर्याप्त विस्मय की बात है कि नाडर इति में सानान्यतोदृष्ट का एक ऐसा अन्य उदाहरण दिया गया है जो सानान्यतोदृष्ट के अब तक विचार किए गए उदाहरणों से बहुत भिन्न है। इस प्रकार इसमें कहा है कि जब कोई यह कहे 'बाहर प्रकाश है,' तो दूसरा उत्तर देता है 'बाद अवश्य निकल आया होगा।'

¹ न्यूनाधिक कपोलकल्पित कारणों से श्री भ्रुव का विचार है कि पूर्ववत् और शेषवत् पद नीनांसासूत्रों से न्यायसूत्रों में लिए गए हैं और यह सूत्र इसलिए अवश्य ही अतिप्राचीन होगा (Proceedings and Transactions of the First Oriental Conference, Poona 1922) यह तर्क एकाधिक कारणों से अप्राप्त है। प्रथम, यदि यह मान भी लिया जाए कि नीनांसासूत्र अतिप्राचीन है (जिसमें संदेह है) तो भी इन दो न्याय सम्बन्धी पदों का उससे गृहीत होना यह प्रदर्शित नहीं करता है कि यह अति प्राचीन ग्रन्थ होगा; क्योंकि आधुनिक ग्रंथ भी अपनी पदावली को प्राचीन ग्रन्थ से ग्रहण कर सकता है। दूसरा, कि इन तीन पदों के प्राचीन स्रोतों से गृहीत होने का तथ्य यह प्रदर्शित नहीं करता कि न्यायसूत्र का विविध अनुमान का सिद्धान्त स्वयं इसका अपना योगदान है अथवा अतिप्राचीन है। माध्यवृत्ति के वात्स्यायन नाय्य से वाद की होने के श्री भ्रुव के तर्क भी अत्यन्त दुर्बल हैं और आलोचना की कसौटी पर टिक नहीं पाते हैं।

² इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यनिचारी व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्।

—न्यायसूत्र, १. १. ४।

³ चरक ने २. १. १०. ४ में 'विकल्प' शब्द का प्रयोग 'उत्कर्ष' और 'अपकर्ष' (उत्कर्षप्रकर्षरूप) के नेद के अर्थ में किया है।

चरक संहिता के अन्यन्त साधारण अध्ययन से भी यह तथ्य अत्यधिक मात्रा में स्पष्ट हो जाता है कि व्याधियों के सैद्धान्तिक कारणों और उनके उपशमन तथा व्यक्तिगत रोगों में उनके वस्तुतः व्यावहारिक ज्ञान दोनों के विषय में सही निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए चिकित्सक लोग मंत्रणा के समय गम्भीरतापूर्वक आपस में संभाषण करते थे। ऐसा प्रतीत होता है कि सम्पूर्ण ग्रन्थ अत्रि की अव्यक्तता में विद्वान वैद्यों के संभाषण का संग्रह है। जहाँ अधिक मत वैमिन्स्य है वहाँ उन सब मतों को लिख दिया गया है और उन पर स्वयं अत्रि के मत को भी दे दिया गया है, और, जहाँ न्यूनाधिक मात्रा में मतैक्य था अथवा जहाँ अत्रि ने विशिष्ट समस्याओं पर प्रवचन किया, वहाँ केवल उन्हीं के मत को ही दिया गया है। यह भी वर्णन किया गया है कि विवाद में किस प्रकार एक अच्छा और कुशल वैद्य अपने प्रतिपक्षी को न केवल न्याययुक्त और शास्त्रीय तरीकों से अपितु पांडित्यपूर्ण प्रलाप एवं अनुचित तर्क संबन्धी छलों द्वारा भी हरा सकता है। तीव्र प्रतिस्पर्धा के सम्मुख होने के कारण वैद्यों के लिए अजीविका उपार्जन करना एक व्यावहारिक आवश्यकता थी, और यह सरलता से देखा जा सकता है कि किस प्रकार—छल, जाति, निग्रह स्थान आदि की नैयायिक चालों का न केवल सदा सत्यान्वेषण के लिए ही अपितु विपक्षी पर विजय प्राप्त करने के लिए भी शास्त्रार्थ की नियमित कला के रूप में विकास हुआ। हमें शास्त्रार्थों, संभाषणों अथवा नैयायिक विवादों का चरक से कहीं अधिक प्राचीन साहित्य में उल्लेख मिलता है, परन्तु कहीं भी इस कला की प्राप्ति जीविका-उपार्जन के लिए चिकित्सकों के समान व्यावहारिक रूप से इतनी आवश्यक नहीं समझी जाती थी और अन्य किसी पूर्ववर्ती साहित्य में इसके विकास का कोई उल्लेख न होने के कारण यह मानना तर्क-संगत प्रतीत होता है कि वादविवाद की कला और उसकी सहकारी कलाओं का विकास चिकित्सा की परम्परागत उन शाखाओं में प्राचीन काल से ही हुआ जिनमें से चरक ने उन्हें अपने ग्रन्थ में संकलित किया। आयुर्वेद की शाखाओं में वादविवाद की तर्क-संगत कला का उद्गम इतना स्वाभाविक है और शास्त्रार्थ की कला के वर्गों को चिकित्सा-क्षेत्र में इतना बार-बार लिया जाता है कि इस सदेह का कोई कारण नहीं है कि चरक संहिता के न्याय-शाखा सम्बन्धी अंशों का चरक ने चिकित्सेतर साहित्य से ग्रहण करके अपने ग्रन्थ में जोड़ दिया होगा।

आयुर्वेदीय आचारशास्त्र

हमारे इस कलिकाल में मनुष्य का जीवन काल सामान्यतः सो वर्ष निर्धारित किया गया है। परन्तु अधर्म से युक्त पाप कर्मों के कारण सामान्य काल किसी भी सीमा तक घट सकता है। सामान्य अधार्मिक कर्म तो आयु के मान को केवल तभी घटा सकते हैं जब मृत्यु के भौतिक कारण जैसे विषयप्रयोग, व्याधियाँ आदि विद्यमान

हों। यदि इन भौतिक कारणों का निवारण हो सके तो मनुष्य अपनी प्रायु के सामान्य मान, सौ वर्ष, तक जीवित रह सकता है, जब शरीररूपी यंत्र का लम्बे समय तक कार्य करते रहने के कारण शरीर: शरीर: ह्रास होने लगता है। जो चार द्यूर्म के पाप करने के कारण अभिसप्त नहीं हुए हैं उनके प्रायुष्य के सामान्य मान को तो योगधि बढ़ा सकती है। इसी स्वान पर चरक और उसके अनुयायियों का नारत-भूमि पर पनपने वाले कर्म सम्बन्धी अन्य सब सिद्धान्तों से मतभेद है। चरक के अतिरिक्त अन्य किसी विचारधारा में इस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया गया है। इन सिद्धान्तों में प्रचलित अनेकों मतभेदों के उपरान्त भी उन्हें मोटे तौर पर चार वर्गों में बांटा जा सकता है। इस प्रकार सर्वप्रथम 'पुरुषवादिन्' आते हैं, यदा वे लोग जो योगवाशिष्ठ दर्शन शास्त्र के अनुयायी हैं और जो हमारे सारे अनुभवों को इच्छा के दृढ़ निश्चयात्मक प्रयत्नों द्वारा नियंत्रण में रखने योग्य मानने एवं पूर्व-कर्म, देव तथा माय के किसी भी बन्धन को इसके द्वारा प्रनियंत्रण के योग्य और अनतिक्रम्य न मानने के कारण परले सिरे के अज्ञातवादी हैं। मानव इच्छा सर्वशक्तिमान् है और इसके द्वारा हम अपने भावी कल्याण के विकास में किसी प्रकार का कोई भी परिवर्तन उत्पन्न कर सकते हैं। पुनः यह मत भी है कि हमारे सम्पूर्ण कर्मों के लिए परमात्मा ही उत्तरदायी है, और वही उनका निर्माण करता है, जिससे वह प्रच्छेद कार्य करवाना चाहता है और जिनको वह पतित करना चाहता है उनसे पापकर्म करवाता है। एक यह मत भी है कि परमात्मा हमें अपने शुभ और अशुभ कर्मों का फल देता है अथवा उनके लिए यश-अपयश देता है, और केवल हम ही अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी हैं तथा अपनी इच्छानुसार कर्म करने में स्वतंत्र हैं। पातञ्जल योगसूत्र में वर्णित एक मत और भी है कि हमारे जन्म की योनि-विशेष, हमारा आयुष्य और हमारे सुख-दुःख का स्वरूप सब हमारे कर्मों द्वारा निर्धारित होते हैं। साधारणतः पूर्वजन्म के कर्मों के फलों को इस जन्म में भोगना पड़ता है, और इस जन्म के कर्मों के परिपाक के अनुसार ही भावी जन्म का स्वरूप, आयुष्य और सुख-दुःख का निर्धारण होता है, जबकि अत्यन्त शुभ अथवा अशुभ कर्मों का फल इसी जन्म में मिल जाता है। इन मतों में से किसी एक मत में भी हमें चरक के समान इस प्रकार का व्यावहारिक बुद्धिगम्य चयन उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि इसके अनुसार केवल घोर अशुभ कर्मों के फल को ही सदाचार के सामान्य प्रयत्नों द्वारा नहीं रोका जा सकता। सम्यक् संतुलित आचरण और उचित औपधियों के प्रयोग आदि के सामान्य भौतिक साधनों द्वारा सब साधारण कर्मों के फलों को रोका जा सकता है। इसका आशय यह है कि अपने स्वास्थ्य की उचित देखभाल में बरते गए सामान्य आचारविहीन कर्म, उचित वाजीकरण, औषधि आदि का सेवन, हमारे कर्म के मार्ग को अवरोध कर सकते हैं अथवा बदल सकते हैं। जैसे, अपने सामान्य कर्मों के फल से मुझे रोगी हो जाना चाहिए परन्तु यदि मैं उचित ध्यान रखूँ तो मैं ऐसे कर्म-फलों से बच सकता हूँ और

स्वस्थ भी रह सकता है। अन्य मतों के अनुसार कर्म के विधान अपरिवर्तनीय हैं। केवल अपरिपक्व कर्म के फल ही यथार्थ ज्ञान द्वारा नष्ट किए जा सकते हैं। पक्व कर्म के फलों को तो हर अवस्था में भोगना ही होगा, चाहे यथार्थ ज्ञान ही क्यों न प्राप्त हो जाए। चरक के सिद्धान्त की विशेषता इस बात में है कि उन्होंने परिपक्व कर्मों की इस अपरिवर्तनीयता का समावेश नहीं किया। अत्यन्त शक्तिशाली कर्मों के अतिरिक्त अन्य सब कर्मों के फलों से युक्त आचरण को प्रत्यक्ष अनैतिक क्रम द्वारा सुधारा जा सकता है। साधारण तौर पर, कर्म के विधान का तात्पर्य प्राणी के स्वकर्मज शुभाशुभ फलों के अनुसार विश्व के नैतिक शासन का सिद्धान्त है। हम अपनी इच्छानुसार कर्म करने में स्वतन्त्र भले ही हों, परन्तु घोर अधर्मों के अतिरिक्त, इह जन्म के हमारे कर्मों से ही हमारे भावी जीवन के भोगों का निर्धारण होता है, और इसलिए इह जन्म के किसी कर्म से इस जन्म के ऐसे किन्हीं दुःखों के निवारण की सामान्यतः आशा नहीं की जा सकती, जिनका भोग किसी मनुष्य के लिए उसके पूर्व-जन्म के कर्मों के अनुसार पहले से ही नियत हो चुका है। फिर कर्मों की नैतिकता अथवा अनैतिकता से ही उन कर्मों के भले या बुरे फलों का, उनकी सफलता और विफलता का निश्चय होता है। इसका आशय है हमारे अपने प्रयत्नों द्वारा अपने भाग्य के सीधे नियन्त्रण करने की हमारी शक्ति में अविश्वास। कर्म के सिद्धान्त में इस प्रकार यह विश्वास सन्निविष्ट है कि अपनी परिपक्वावस्था में फल देने में एक मात्र समर्थ हमारे कर्मों के अधार्मिक और धार्मिक तत्त्वों का रहस्यमय अस्तित्व है और उन कर्मों का परिपाक होता है। यदि यह सिद्धान्त स्वीकार कर लिया जाए कि अधर्म के अहितकारी और धर्म के हितकारी परिणाम स्वतः हो जाते हैं, तो इसके तर्कसंगत परिणाम इस संभावना को अस्वीकार करने के लिए हमें प्रेरित करते हैं कि केवल दैहिक कर्मों से ही कर्मों के फलों का संशोधन हो सकता है। इसलिए कर्मों के नैतिक गुणों की स्वीकृति हमें उनके सीधे भौतिक परिणामों को अस्वीकार करने के लिए प्रेरित करती है। यदि किन्हीं सत्प्रयत्नों द्वारा मैं प्रसादावस्था प्राप्त करने में सफल हो जाता हूँ, तो यह तर्क किया जाता है कि मेरी सफलता मेरे वर्तमान प्रयत्नों के कारण नहीं है, अपितु यह तो पूर्वनियत ही था कि मैं अपने पूर्वजन्म के शुभ कर्मों के परिणाम स्वरूप प्रसन्न होऊँ। इसका कारण यह है कि यदि फल मेरे सामान्य प्रयत्नों का फल हो, तो यह सिद्धान्त बराशायी हो जाएगा कि सारे सुखों और दुःखों का अनुभव पूर्वजन्म के कर्मों के परिपाक के कारण होता है। दूसरी ओर यदि सारी सफलता या विफलता हमारे उचित अथवा अनुचित प्रयत्नों के कारण हो, तो दुःख और सुख उत्पादन की अधर्म और धर्म की क्षमता स्वभावतः नन्दिनी हो जाती है, और जिन रमायों में हमारे उत्कृष्टतम प्रयत्न भी विफल हो जाते हैं उनका नगाना नहीं होगा। परन्तु यदि हमारे सामान्य प्रयत्न जरा भी फलीभूत नहीं होते हैं और यदि हमारे अनुभव के प्रकार, हृष्य और विषाद, और हमारा भाग्य पूर्व निर्धारित ही है,

तो हमारा कोई प्रयत्न भी जीवन के वजेशों के निवारण में समर्थ नहीं है, और इस प्रकार आयुर्वेद का प्रयोजन ही निरर्थक हो जाता है। सामान्य बुद्धि के विश्वास के अनुसार कोई मनुष्य 'भाग्य' अथवा 'नियति' का केवल तब ही उल्लेख करता है, जब उत्कृष्ट प्रयत्न भी विफल हो जाते हैं और जब वह यह सोचने लगता है कि यदि कोई परम नियति नहीं हो तो उचित दिशा में किए गए प्रयत्न अवश्य ही सफल होंगे। चरक के सिद्धान्त में ऐसा ही व्यवहार बुद्धि का दृष्टिकोण समाविष्ट प्रतीत होता है। परन्तु प्रश्न उठता है कि यदि ऐसा है, तो कर्म के विधान की अपरिवर्तनीयता कैसे सुरक्षित रह सकती है? चरक के विचार में केवल अत्यन्त शुभ अथवा अशुभ कर्म अपरिवर्तनीय स्वभाव के होते हैं। साधारण कर्मों के अन्य सब प्रभावों को हमारे प्रयत्नों द्वारा ठीक किया जा सकता है या रोका जा सकता है। चरक के मत में धर्म और अधर्म अस्पष्ट और रहस्यमय सिद्धान्त नहीं हैं, कर्म के भौतिक पक्ष उनके उपदेशों में उपलब्ध नहीं होते हैं।^१

ऐसा प्रतीत होता है कि चरक किसी कर्म के हितकारी होने को ही उसकी परीक्षा मानते हैं। मनुष्य को कर्म करने के पहले अपने कर्म के 'हित' का ध्यानपूर्वक निर्णय करना और अनुमान करना चाहिए अर्थात् यह ज्ञात करना कि यह उसके हित में होगा या नहीं, यदि फल उसके हित में हो, तो वह उसको करे, और यदि फल उसके अहित के हो तो वह उसे न करे।^२ शुभ कर्मों का हमारा अन्तिम मान हमारे अपने हित में साधन में निहित है, और इसी लक्ष्य की ओर हमारे मन और इन्द्रियों का सम्यक् निर्देशन और पथप्रदर्शन परमावश्यक है। यहाँ पर भी चरक अपने मध्यम मार्ग के सिद्धान्त का प्रयोग करते हैं, और कहते हैं कि मन को अपने सही मार्ग पर रखने के उचित साधन अत्यधिक चिन्तन से वचना, आत्म्यात्म विषयों का चिन्तन न करना और मन को कर्मरत रखना है। विचार और भाव मन के विषय हैं और जैसाकि अभी-अभी कहा गया है सब विचारों के अतियोग, मिथ्यायोग और अयोग को दूर रखना चाहिए। हमारे सारे कार्यों के लक्ष्य 'आत्महित' का वर्णन न केवल हमें हर्ष देने वाले तथा हमारी सुख-सुविधा की सामग्री, मन की प्राकृतिक अवस्था और दीर्घायुष्य को प्राप्त कराने वाले के रूप में अपितु हमारे भावी जीवन में हितकारी के भी रूप में किया गया है। सद्वृत्त शरीर और मन के लिए आरोग्यकारी और हितकारी है और इन्द्रिय विजय प्राप्त कराता है।

^१ चरक संहिता ३. ३. २८-३८।

^२ बुद्ध्या सम्यगिदं मम हितमिदम् ममाहितमित्यवेक्ष्यावेक्ष्य कर्मणां प्रवृत्तीणां सम्यक् प्रतिपादेन इत्यहितकर्मपरित्यागेन हितकर्मचरणेन च।

ऐसे लेखों में सदा दान, तप, हवन, सत्यवादिता, समस्त प्राणियों के प्रति अहिंसा और संयम का स्वर्ग के सुख और मोक्ष के साधन के रूप में उपदेश किया गया है। ऋषियों का कथन है कि मोक्ष अथवा पुनर्जन्म से छुटकारा केवल उनके लिए है जिन्होंने अपने सारे मानसिक और शारीरिक दोषों का पूर्ण रूप से परिमार्जन कर दिया है। इसका आशय यह है कि इन ऋषियों ने पुनर्जन्म के सिद्धान्त को सत्य मान लिया था; अन्य ऐसे भी ऋषि हुए हैं जिन्होंने पुनर्जन्म के सत्य की स्पष्ट रूप से घोषणा की थी। वेदों और ऋषियों के प्रमाण के अतिरिक्त प्रत्यक्ष भी पुनर्जन्म के सत्य को सिद्ध करता है। इस प्रकार यह ज्ञात होता है कि संतान प्रायः अपने माता-पिताओं से बहुत भिन्न होती है, और एक ही माता-पिता से उत्पन्न बच्चे भी रंग, आवाज, शारीरिक-आकार, मानसिक वृत्ति, बुद्धि और भाग्य में प्रायः बहुत भिन्न-भिन्न होते हैं, जैसाकि ऊपर वर्णन किया जा चुका है। प्रत्यक्षतः अनुभूत इस सामग्री पर आधारित स्वाभाविक अनुमान यह है कि कोई भी अपने किए कर्मों के फल से बच नहीं सकता, और इसलिए पूर्वजन्म में जो किया गया है वह अविनाशी है और वह सदा वर्तमान जन्म में मनुष्य का उसके देव या कर्म के रूप में अनुसरण करता है, जिसके फल उसके इस जन्म में प्रकट होते हैं। इस जन्म के कर्म पुनः फलों का संचय करते हैं जिन्हें अगले जन्म में भोगना होगा। सुखमय अथवा दुःखमय अनुभवों के वर्तमान फलों से भूतकाल के कर्मों के रूप में भूतकाल के बीजों का अनुमान होता है, और वर्तमान बीज के रूप में वर्तमान के कर्मों से अन्य जन्म में सुखमय अथवा दुःखमय अनुभवों के रूप में उनके भावी फलों का भी अनुमान किया जा सकता है। इस अनुमान के अतिरिक्त अन्य हेतुओं से भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं। इस प्रकार जीवमान गर्भ छः तत्त्वों के समुदाय से उत्पन्न होता है, जिसके साथ पारलौकिक आत्मा का सम्बन्ध अपरिहार्य है, इसी प्रकार फल भी तभी भोगे जा सकते हैं जब कर्म किए गए हों और तब नहीं जबकि कर्म न किए गए हों—बीज के अभाव में अंकुर नहीं हो सकते। इस सम्बन्ध में यह ध्यान रखना चाहिए कि भारतीय विचारधारा की अन्य किसी भी प्रणाली में पुनर्जन्म के सिद्धान्त को सिद्ध करने का ऐसा कोई प्रयत्न नहीं किया गया है, जैसा यहाँ किया गया है। न्याय दर्शन में इस सिद्धान्त को सिद्ध करने का किञ्चित् प्रयत्न इस आधार पर किया गया था कि बच्चों का रोना, दूध पीना और सहज नय में आशयगत रूप से पूर्व अनुभव विद्यमान है। परन्तु चरक एक व्यवस्थित ढंग से कई और बातों को लेते हैं और यथासंभव विभिन्न तर्कसंगत प्रमाणों का सहारा लेते हैं। पुनः पातंजल योगसूत्र पर व्यास-भाष्य में हमें कर्मफल के स्वरूप की चर्चा मिलती है। योगसूत्र २. १३ में यह कहा है कि पूर्वजन्म के कर्मों से किसी व्यक्ति के अच्छे अथवा बुरे, अथवा दोन अथवा धनी कुल में जन्म-विशेष, आयुष्य और सुख-दुःखों का निर्धारण होता है। परन्तु शरीर के भौतिक विभेद, वर्ण, शब्द, स्वभाव, मानसिक वृत्ति और विविष्ट भौतिक गुणों का पुनर्जन्म के कर्मों के कारण होना एक पूर्णतः नवीन विचार प्रतीत

होता है। फिर भी चित्ताकर्षक बात है कि बुद्धि में मिश्रता का कारण पूर्वजन्म के कर्मों को बताने पर भी चरक उन्हें नैतिक इच्छा के बल अथवा निर्वलत्व का कारण नहीं बताते हैं।

आगे चरक एक विशिष्ट जनपद में रहने वाले लोगों के दुष्कर्मों के सामूहिक कुफलों का उल्लेख करते हैं जिनके कारण प्रायः महामारियाँ फूट सकती हैं। महामारियों का वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि वे वायु और जल के अनारोग्यकर हो जाने के कारण और देश और जलवायु की विगुणता के कारण होती है। वायु का ऋतु के अनुकूल न होना, मन्द और स्थिर होना, अत्यधिक तेज, अत्यधिक रुक्ष, अत्यधिक शीत, अत्यधिक उष्ण, पक्ष, अतिकुण्डली, अतिविलम्ब, पांशुयुक्त, धूमयुक्त अथवा दुर्गन्धयुक्त होना वायु का अनारोग्य तत्त्व है। जल का अप्राकृतिक वर्णयुक्त, दुर्गन्धयुक्त, अस्वादु, प्रायः जलचर पक्षियों द्वारा उपेक्षणीय, मलों से युक्त (जब इसके स्वाभाविक गुणों का अभाव हो), अप्रतीतिकर और क्षीण जलाशय होना पानी का अनारोग्यत्व है। देश-अनारोग्यत्व तब होता है जब यह सरीसृप, वन्य पशु, मशक, शलभ, मक्षिका, कीट, मूषक, उलूक, रसाशानिक अथवा शृगालों से युक्त हो अथवा जब वन्यलताओं, वृक्ष आदि से आच्छादित हो, अथवा जब खेती सूख जाय, वायु धूमयुक्त हो जाय आदि। काल का अनारोग्यत्व, जलवायु का अप्राकृतिक अवस्थाएँ उत्पन्न होने पर होता है। महामारी की इन अवस्थाओं का कारण पूर्वजन्म के उन दुष्कर्मजनित अधर्मों को बताया गया है, जो पुनः पूर्वजन्म के कुकर्मों के कारण किए जाते हैं। जब किसी देश, नगर अथवा जनपद के प्रधान पुरुष सद्वृत्त का उल्लंघन करते हैं और देश के लोगों को असद्वृत्त की ओर ले जाते हैं, तो प्रजाजन भी अपने आचरण में अधर्मयुक्त और पापी हो जाते हैं और जनपदों के जनसाधारण के कुकर्मों के परिणामस्वरूप, देवता उन स्थानों को त्याग देते हैं, यथासमय वर्षा नहीं होती, वायु, जल आदि सम्यक् अवस्था में नहीं रहते और सम्पूर्ण देश विकारयुक्त हो जाता है और महामारियाँ फूट पड़ती हैं। इस प्रकार चरक के मत के अनुसार लोगों के कुकर्म सारे प्रदेश को विकारग्रस्त कर देते हैं और अन्ततोगत्वा उसका विनाश कर देते हैं। जब किसी देश का नाश अन्तःकलह के कारण होता है, तब वह कलह भी अत्यधिक लोभ, क्रोध, मान और अज्ञान से वृद्धि को प्राप्त हुए लोगों के अधर्म के कारण होता है। महामारियाँ किसी प्रदेश-विशेष के पौरजनों के संयुक्त अधर्मों के कारण होती हैं। परन्तु जिन्होंने ऐसे कुकर्म नहीं किए हैं कि उनको उनका दण्ड भुग्तना पड़े, वे मनुष्य महामारियों के फैलने पर भी सम्यक् औपधि सेवन द्वारा और धार्मिक जीवनयापन द्वारा अपने को उनसे बचा सकते हैं। अधर्म के कारण ही समस्त जलवायु संबंधी और अन्य प्राकृतिक विपदाओं के होने के अपने सिद्धान्त की स्थापना का प्रयत्न करते हुए चरक आगे कहते हैं कि प्राचीनकाल में मनुष्य धार्मिक वृत्ति के, हृष्ट-पुष्ट शरीर के और अत्यन्त दीर्घायु होते थे और उनके जीवन की धार्मिक वृत्तियों के कारण ही

जलवायु सम्बन्धी विकार नहीं होते थे और न अकाल, शुष्कधान्यता, अनावृष्टि तथा महामारी अथवा रोगों को उत्पन्न करने वाले अनारोग्यत्व ही होते थे। परन्तु सस्य-युग के अन्त में कुछ घनी मनुष्य अति भोजन के कारण अति मोटे हो गए, अतः वे जल्दी से श्रान्त हो जाते थे, और इसी हेतु वे आलसी हो गए और आलस्य के कारण उनमें संचय की वृत्ति आ गई, उससे उनमें परिग्रह शीलता आई, और उससे लोभ आया। अगले युग त्रेता में लोभ से अभिद्रोह का उदय हुआ, अभिद्रोह से अनृतवचन, अनृतवचन से काम, क्रोध, मान, द्वेष, पारुष्य, अभिघात, भय, शोक और चित्तोद्वेग प्रवृत्त हुए। इस प्रकार त्रेतायुग में धर्म एक पाद से हीन हो गया और इसी हेतु कृषि आदि के पार्थिक उत्पादनों में भी एक पाद की न्यूनता आ गई और सजीव प्राणियों के शरीर उसी अनुपात में अपनी प्राण शक्ति से हीन हो गए; उनका आयुष्य क्षीण हो गया और व्याधियों की वृद्धि होने लगी। इसी प्रकार द्वापर युग में पार्थिव पदार्थों की मात्रा में और आगे ह्रास हुआ और मानव शरीर की ओर आगे क्षीणता तथा अल्पायुता हुई।

यह स्मरण होगा कि सुश्रुत ३. १ में ऐसा कहा गया है कि चिन्तन की चिकित्सा शाखा के कई व्यक्तियों की यह धारणा है कि यह जगत् या तो नियति के प्राकृतिक क्रम में 'काल' के कारण या स्वभाव, यदृच्छा अथवा ईश्वर की इच्छा के 'परिणाम' के कारण अस्तित्व में आया, और उन सबने इसे 'प्रकृति' अर्थात् जगत् का मूल कहा है।^१ परन्तु सांख्य 'प्रकृति' के भाव में इन सब धारणाओं का अपने में समावेश हो जाता है, और इसलिए एक प्रकृति को जगत् के संभव हेतु के रूप में स्वीकार करना अधिक उचित है। इसकी व्याख्या करते हुए 'गयी' का कथन है कि प्रकृति को परिणामशाली उपादान कारण मानना चाहिए, जबकि काल, स्वाभाविक प्रक्रिया, आदि को जगदुत्पत्ति का नैमित्तिक कारण मानना चाहिए। सुश्रुत के अनुसार,

^१ प्रकृति के मूल प्रयोजन का कारण जगत् के मूल और उद्गम के विषय में जिज्ञासा का भाव हो सकता है। 'प्रकृति' का शाब्दिक अर्थ है 'उद्गम' अथवा 'मूल'। इसलिए, सांख्य संज्ञा के रूप में 'प्रकृति' का पारिभाषिक प्रयोग होने से पहले, इस संज्ञा का प्रयोग संभवतः जगदुत्पत्ति विषयक अन्य विवेचनों के संदर्भ में होता था। ऐसा प्रतीत होता है कि सांख्य प्रकृति की धारणा को ग्रहण कराने के लिए स्वभाव, काल आदि के भावों को मिला दिया गया है और सांख्य की दो शाखाओं, कापिल शाखा और पातंजल शाखा, का इस विवाद से जन्म हुआ कि प्रकृति 'यदृच्छा' का परिणाम है अथवा ईश्वरेच्छा का परिणाम। पूर्वकाल में विद्यमान जगदुत्पत्ति के सब वैकल्पिक स्रोतों के समुदाय द्वारा 'प्रकृति' के भाव को प्राप्त किया गया और इस प्रकार वे सब प्रकृति के भाव में समाहित हैं।

चिकित्सा-दर्शन में आत्माओं (क्षेत्रज्ञ) को सांख्य दर्शन के समान सर्वव्यापी नहीं (असर्वगत) माना जाता है। ये क्षेत्रज्ञ अपने धर्म अथवा अधर्म के कारण मनुष्य अथवा अन्य भिन्न पशु के रूप में एक शरीर से अन्य शरीर में जन्मान्तर प्राप्त करते हैं क्योंकि सर्वव्यापी न होने पर भी वे नित्य हैं और मृत्यु द्वारा नष्ट नहीं होते। सांख्य अथवा वेदान्त के समान, आत्माओं को स्वतः प्रकाश्य नहीं मानना चाहिए, परन्तु उनका सुख-दुःख के लिंगों से युक्त द्रव्य अथवा इकाई के रूप में अनुमान किया जा सकता है और वे सदा चेतना युक्त होते हैं, चाहे स्वयं उनको शुद्ध चेतन प्रकृति का न माना जाय। वे चेतनावन्तः (चेतनायुक्त) है न कि चित्स्वरूपः (चेतना के स्वरूप) हैं। वे 'परम सूक्ष्म' हैं और डल्हण इस विशेषण की व्याख्या इस अर्थ में करते हैं कि क्षेत्रज्ञ अणु जितने छोटे होते हैं। परन्तु नित्य चेतनायुक्त होने के कारण प्रत्यक्ष के द्वारा भी उनके अस्तित्व का ग्रहण हो सकता है। इन क्षेत्रज्ञों का जन्मान्तरण उनके कर्मों के धर्म अथवा अधर्म के आधार पर नियमित होता है। डल्हण का कथन है कि अति अधर्म के कारण उनका पशु योनि में जन्म होता है, धर्म और अधर्म के सम्मिश्रण से वे मनुष्य योनि को प्राप्त होते हैं और धर्म-प्राधान्य से वे देवयोनि को प्राप्त होते हैं। परन्तु चरक के अनुसार मनुष्य के जन्मान्तरण का धार्मिक अथवा अधार्मिक कर्मों से न केवल नियन्त्रण होता है अपितु प्रकृति की उत्पादनशीलता और उसके आरोग्यत्व-अनारोग्यत्व भी नियन्त्रित होते हैं और जिन सहस्रों बातों में प्रकृति मनुष्य के हित में या अहित में होती है, वे धर्म और अधर्म से ही निर्धारित होती हैं। इसलिए जीवन की मानवी दशाओं और वातावरण की सांसारिक दशाओं के अधिकांश के निर्धारण में धर्म और अधर्म को सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंग माना जाता है। इस प्रकार का दृष्टिकोण जगत्सृष्टि के सांख्य सिद्धान्त के प्रतिकूल नहीं है, क्योंकि इसमें भी यही कहा गया है कि प्रकृति का परिणाम मनुष्य के धर्म अथवा अधर्म से निर्धारित होता है; परन्तु ऐसा आशय होने पर भी, मानव प्राणियों के धर्माधर्म के आधार पर जगत्-दशाओं और जगत्-परिणति का इतना स्पष्ट और विशिष्ट निर्धारण किसी भी सांख्य-ग्रन्थ में उपलब्ध नहीं होता है। मानव-इच्छा की स्वतन्त्रता चरक ने प्रायः पूर्ण रूप से स्वीकार की है, और जहाँ पूर्व कर्मों के फल किसी परिपक्व प्रकार के नहीं हैं, उनको हमारे प्रयत्नों द्वारा टाला या सुधारा जा सकता है। इस प्रकार हमारे प्रयत्नों का एक ओर तो भौतिक जगत् के विकास की अवस्थाओं के निर्धारक के रूप में ब्रह्माण्डीय अथवा विश्वजनीन प्रभाव होता है, और दूसरी ओर, वे व्यक्ति के भाग्य को निर्धारित करते हैं। हमारे कर्मों के फल हमारे जन्म हमारे अनुभव और बौद्धिक विशेषताओं को निर्धारित कर सकते हैं, परन्तु वे हमारी इच्छा के स्वरूप को निर्धारित नहीं करते हैं अथवा दिशा-विशेष में प्रयोग करते के उसके बल को प्रभावित नहीं करते हैं।

चरक-संहिता में कर्म के स्रोत

चरक के कर्म-स्रोतों की मुख्य विशेषता यह है कि उन्होंने तीन मूल एषणाओं को हमारे ममस्त कर्मों के प्रेरक कारण माने हैं। जैसाकि पहले कहा जा चुका है, ये स्रोत हैं : प्राप्तिपणा, धनैपणा और परलोकैपणा। इस बात में चरक का मत उन अधिकांश दर्शन-शास्त्रों से अद्वितीय रूप से भिन्न प्रतीत होता है जिनमें अनेकों संवेगों का हमें कर्मों में प्रेरित करने वाले मूल कारणों के रूप में उल्लेख है। इस प्रकार वैशेषिक सुख के प्रति आकर्षण को और दुःख के प्रति विद्वेष को हमारे कर्मों का कारण माना गया है। सुख का लक्षण ऐसे प्रकार का भाव है जिसका अनुमोदन किया जाय और स्वागत किया जाय तथा जिसके प्रति स्वभावतः आकर्षण का अनुभव किया जाय। अतः जब सुखों का उदय होता है, तब सदा उनका अनुभव होना आवश्यक है और अननुभूत सुख जैसी कोई वस्तु नहीं हो सकती। इन्द्रिय सुखों के अतिरिक्त, न्यायकन्दली में श्रीधर अन्य प्रकार के सुखों की चर्चा करते हैं जो अतीत की बातों को स्मरण करने से अथवा मानसिक शान्ति और सन्तोष से अथवा आत्मज्ञान से मिलते हैं। फिर भी सुखों को पूर्वजन्म के धर्म का फल माना गया है। सुख-विपरीत दुःख का लक्षण ऐसा अनुभव है जिससे हमें ग्लानि होती है और जो पूर्वजन्म के अधर्म का परिणाम है। अप्राप्त के प्राप्ति की इच्छा (अप्राप्तप्रार्थना), काम, अपने लिए (स्वार्थ) अथवा दूसरे के लिए (पराय) हो सकता है। ऐसी इच्छाएँ इनमें से किसी के भी द्वारा प्रेरित हो सकती हैं : इहलोक अथवा परलोक सुख की इच्छा (काम), अमिलापा, सुखदायी विषयों के उपभोग के चालू रहने अथवा बार-बार मिलने की इच्छा, करुणा, सांसारिक मोगों के प्रति अप्रवृत्ति (वैराग्य), दूसरों को छलने का इरादा (उपधा), अर्धचेतन प्रेरक (भाव)। तथापि प्रशस्तपाद भोगेच्छा और कर्मेच्छा में अन्तर करते हैं। परन्तु वे मैत्री और दूसरों के हर्ष में हार्प होने के अनुभव (मुदिता) के विध्यात्मक बौद्ध गुणों को सम्मिलित नहीं करते हैं और वे करुणा के केवल निषेधात्मक गुण से ही संतुष्ट हो जाते हैं। वे क्रोध, द्रोह, दवी प्रतिशोध की भावना (मन्यु), अन्यों के सद्गुणों के प्रति ईर्ष्या (अक्षमा) और अपनी हीनता की भावना से उत्पन्न विद्वेष (अमर्ष) का भी वर्णन करते हैं। परन्तु इस विशद वर्गीकरण के उपरान्त भी, प्रशस्तपाद वस्तुतः दो बड़े विभाग करते हैं : अर्थात् सुखों के प्रति राग से उत्पन्न इच्छाएँ और दुःख के प्रति विद्वेष से उत्पन्न इच्छाएँ। जितना सुख विध्यात्मक अनुभव है उतना ही दुःख भी निषेधात्मक अनुभव है और इसको सुख का अभावमात्र नहीं माना जा सकता। यह जानते हुए भी कि कार्य करने की इच्छा जैसी कोई वस्तु है, प्रशस्तपाद ने इस पर कोई विशेष ध्यान नहीं दिया है, कर्मों के स्रोतों के उनके वर्गीकरण का शुद्ध परिणाम यह है कि वे उनके विचार में सारी इच्छाएँ सुख के प्रति राग और दुःख के प्रति विद्वेष से प्रेरित होती

है। यतः अनुभवों को ही यहाँ धारो इन्द्रियों और उनके माध्यम में तारि कर्मों का मूल रूप से निर्धारक मानना चाहिए।

नैयायिकों का विचार है कि राग और द्वेष का एक अधिक मौलिक आधार है यथात् मोह। इस प्रकार राग और द्वेष को मोह पर आधारित मानने के द्वारा वात्स्यायन प्रशस्तपाद के मनोवैज्ञानिक आधार को बौद्धिक रूप देने दृष्टिगोचर होते हैं। क्योंकि मोह का अर्थ होगा ज्ञान का अभाव, और यदि राग और द्वेष ज्ञान के अभाव के कारण हों, तो कोई यह नहीं कह सकता कि अनुभव ही प्रत्यक्षः हमारे कर्मों का निर्धारण करते हैं, क्योंकि सम्यक् ज्ञान का अभाव ही प्रत्यक्षः अनुभवों और भावनाओं के उदय का निर्धारक पाया जाता है। तथापि न्याय-मंजरी में जयन्त मोह, राग और द्वेष की गणना हमारे प्रवृत्तियों के प्रेरक तीन ममानन्तर दोषों के रूप में करते हैं।^१ राग के अन्तर्गत उन्होंने यौन वासनावृत्ति (काम), दूसरों के साथ हिंसा बँटाने से जो न घटे उससे अलग न होने की वृत्ति (मत्सर), ईर्ष्या (वृद्धा), पुनः पुनः जन्म की प्रवृत्ति (तृष्णा) और निषिद्ध पदार्थों को ग्रहण करने की वृत्ति (लोभ) की गणना की है। द्वेष के अन्तर्गत उन्होंने दत्तमान शारीरिक दशाओं सहित क्रोध का भावावेश में फूट पड़ना, ईर्ष्या, दूसरों के सद्गुणों से जलन (मदूषा), दूसरों को क्लेश पहुँचाना (द्रोह) और छिपे हुए द्वेष (मनु) की गणना की है। मोह के अन्तर्गत उन्होंने मिथ्याज्ञान, अनिश्चयजनित दुविधा (विचिकित्सा), मिथ्या महत्ता के भाव (मद) और निर्णय की त्रुटियों (प्रमाद) की गणना की है। परन्तु उनका अर्थ कथन है कि राग, द्वेष और मोह इन तीन दोषों में से मोह सबसे बुरा है क्योंकि अन्य दो इससे ही उत्पन्न होते हैं। केवल मोहयुक्त पुरुष ही राग और द्वेष के वशीभूत होते हैं। उस दशा में मोह को स्वयं एक दोष न मानकर अन्य दो दोषों का स्रोत मानने की इस आपत्ति का जयन्त यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि यह अन्य दो दोषों का स्रोत है, फिर भी यह स्वयं भी मनुष्यों को कर्म के लिए प्रेरित करता है और इस हेतु से स्वयं उसको एक दोष मानना चाहिए। निःसन्देह यह सत्य है कि सब दोषों का कारण मिथ्याज्ञान और यथार्थ ज्ञान से वे दोष नष्ट हो जाते हैं, फिर भी दोषों को मिथ्याज्ञान का केवल एक प्रकार मानना गलत होगा क्योंकि मनोवैज्ञानिक रूप में तीनों दोषों को तीन भिन्न-भिन्नलक्षणों से युक्त ग्रहण किया जाता है। राग अथवा द्वेष की अनुभूति को मोह-जनित स्वीकार करते हुए भी जयन्त उन्हें मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इतना महत्वपूर्ण मानते हैं कि उनको कर्म का स्वतंत्र स्रोत माना जाता है। इस प्रकार जहाँ वे राग अथवा द्वेष को मोहजनित मानने में वात्स्यायन से नाममात्र को सहमत थे, वहाँ उन्होंने उनके

^१ तेषां दोषाणां त्रयो राशयो भवन्ति रागो द्वेषो मोह इति ।

स्वतंत्र मनोवैज्ञानिक महत्व को अनुभव किया और उन्हें हमारे कर्मों के प्रेरक समानान्तर दोषों के रूप में माना ।

पतंजलि हमारे समस्त कर्मों को 'क्लिष्ट' और 'अक्लिष्ट' दो वर्गों में विभक्त करते हैं । 'अक्लिष्ट' कर्म हमारी मोक्षाभिमुख सहज प्रवृत्ति द्वारा प्रेरित होते हैं जबकि 'क्लिष्ट' कर्म अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश द्वारा प्रेरित होते हैं । अन्तिम चार के अनुभूति-स्वरूप भी उन्हें अविद्या के वृद्धि और विकास की वृत्तियाँ मात्र माना गया है । सांख्य दर्शन की यह विलक्षण विशेषता है कि उसमें विचारों और अनुभूतियों को आभ्यन्तर रूप में पृथक्-पृथक् नहीं माना गया है, क्योंकि गुण विचारों और अनुभूतियों के उपादान हैं । जो एक दृष्टि से विचार है वही दूसरी दृष्टि से अनुभूति है । इसी कारण से मिथ्याज्ञान को अस्मिता, राग और द्वेष की अनुभूतियों का रूप धारण किया हुआ माना गया और उसी पदार्थ से निर्मित माना जा सका जिससे मिथ्याज्ञान निर्मित है । न्याय मनोविज्ञान में विचारों और अनुभूतियों को आभ्यन्तर रूप में पृथक् माना गया है, इसलिए इस तथ्य में सामंजस्य स्थापित करने में कठिनाई अनुभव की गई कि जहाँ मोह को राग और द्वेष की अनुभूति का कारण माना जा सकता है वहाँ राग-द्वेष की अनुभूति को और मोह को एक ही नहीं माना जा सकता । अतः जयन्त जहाँ राग और द्वेष को मोहमूलक मानते हैं वहाँ उनको सत्तामूलक दृष्टि से हमारे कर्मों को मनोवैज्ञानिक रूप में निर्धारण करने वाले समानान्तर कारण मानते हैं । सांख्य-योग तत्वज्ञान में इस कठिनाई को दूर किया जा सका, क्योंकि उस शाखा में विचारों को अनुभूति-विषयों द्वारा ही निर्मित मानने के कारण, अनुभूतियों को विचारों से पृथक् नहीं माना गया है, इसलिए अविद्या को भी पूर्ण रूप से बौद्धिक तत्व मानना आवश्यक नहीं है क्योंकि यह स्वयं भी अनुभूति विषय गुणों का फल है ।

भारतीय चिन्तन की अन्य शाखाओं के कर्म-स्रोतों का यहाँ विस्तार से वर्णन करना आवश्यक नहीं है । जो कुछ पहले कहा जा चुका है उससे यह प्रकट होगा कि भारतीय दर्शन की अधिकांश शाखाएँ मिथ्याज्ञान को राग, द्वेष और आत्मरति की अनुभूतियों के माध्यम से हमारे समस्त सांसारिक कर्मों का मूल मानती हैं । अपने को सामान्यतः मिथ्याज्ञान के दुष्प्रभावों के वशीभूत और अधर्म और क्लेश की ओर पतनोन्मुख मानने वाली अधिकांश भारतीय विचारधारा में समवायी रूप में एक नैराश्यवाद विद्यमान है । उसका यह भी मन है कि समस्त राग हमें वासनाओं के बन्धन और दासता में डाल देते हैं, और इस कारण मोक्ष मार्ग से दूर हटा देते हैं । कर्मों का अच्छा और बुरा होना उनके मोक्षकारक अथवा बन्धनकारक होने के आधार पर निर्धारित किया जाता है । उनको प्रभावोत्पादकता परमार्थ की अलौकिक अनुभूति और पुनर्जन्म के निरोध अथवा सत्य के स्वरूप की निष्प्रणता और पुनर्जन्म के दुःखों के प्रकटीकरण की उपलब्धि में है ।

परन्तु चरक हमें जीवन की एक ऐसी परियोजना प्रदान करते हैं जिसमें उन्होंने हमारे समस्त कर्मों के स्रोतों को प्राणपणा, धनपणा और परलोकपणा के तीन मूल प्रयोजनों अथवा दैहिक मूल प्रवृत्तियों से उत्पन्न बताया है। उनके अनुसार संक्षेप में इन तीनों मूलभूत इच्छाओं में हमारे कर्मों के समस्त स्रोतों का समावेश हो जाता है। इस दृष्टिकोण में इच्छा-भाव अथवा ज्ञान की अपेक्षा अधिक मूलभूत प्रतीत होती है। चरक इस प्राचीन और पुराने ढर्रे के विचार से प्रारम्भ करते प्रतीत नहीं होते कि मिथ्याज्ञान जगत् का आदि स्रोत है। उनकी परियोजना एक ऐसे सुसंतुलित जीवन की परियोजना है जिसका इन तीन मूलभूत इच्छाओं के समरूप कार्यों के द्वारा मार्ग-दर्शन होता है और पूर्ण प्रज्ञा एवं निर्दोष अवधारणा द्वारा निर्देशन होता है। इन इच्छाओं की समरूपता मंग करने वाले 'प्रज्ञापराध' के कारण जीवन में दोषों और दुष्कर्मों का प्रवेश होता है। समस्त प्रकार के अधर्मों को राग-द्वेष से नहीं अपितु 'प्रज्ञापराध' अथवा मूढता से उत्पन्न बताया गया है। इस 'प्रज्ञापराध' की तुलना न्याय अथवा योग के 'मोह' अथवा 'अविद्या' से की जा सकती है। परन्तु जहाँ न्याय और योग में इस 'मोह' अथवा 'अविद्या' का उल्लेख हमारी मनःसंरचना में अन्तर्निहित मौलिक दोष के और रचनाकारक तत्त्व के रूप में इसके व्यापारों के निर्धारक के रूप में किया गया है, वहाँ चरक के 'प्रज्ञापराध' का निर्माण किसी तात्त्विक स्थिति को ग्रहण करने के लिए किया गया है; परन्तु वह निर्णय की व्यक्तिगत त्रुटियों में ही केवल प्रकट होता है।

तथापि, चरक ने अपने काल में प्रचलित आचार-शास्त्र सम्बन्धी और दर्शन-शास्त्र सम्बन्धी मतों के साथ संघर्ष मोल लेने का साहस नहीं किया और हम देखते हैं कि शारीर-स्थान के अध्याय १ में उन्होंने परम्परागत मतों को पर्याप्त मात्रा में स्वीकार किया है। उनका कथन है कि 'भूतात्मा' अथवा 'संयोग-पुरुष' ही सुख-दुःखों का अनुभव करता है और व्याधियों से उत्पन्न समस्त भौतिक क्लेशों के निवारण के लिए वैद्य के कर्तव्य के सम्बन्ध में उनका कथन है कि उपादान (उपधा) के निवारण के द्वारा वेदना की स्थायी नैष्ठिकी (निवारण) में ही समस्त वेदना की परम-चिकित्सा निहित है।^१ उसमें उन्होंने कहा है कि उपादान (उपधा) स्वयं दुःखमय है और सारे दुःखों का आश्रय है। सारी उपधा वृत्तियों के हनन द्वारा सारे दुःखों का नाश किया जा सकता है। जिस प्रकार रेशम का कीड़ा अपने रेशम के धागे को अपने नाश के लिए बुनता है उसी प्रकार अज्ञ आतुर मनुष्य विषयों से इच्छा और तृष्णा का उपादान ग्रहण करता है। जब वह सब विषयों को अग्नि मानकर उनसे हट जाता है, तब

^१ चक्रपाणि ने 'उपधा' का अर्थ 'तृष्णा' किया है, परन्तु मुझे इसका बौद्ध 'उपादान' के अर्थ में अर्थ करना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है।

ही वह बुद्धिमान है। कर्मों से विरत (अनारम्भ) होने और विषयों से असंयोग होने पर दुःखों से और अधिक पीड़ित होने का भय नहीं रहता। पुनः अनित्य वस्तुओं को नित्य मानने की गलत धारणा (बुद्धि-विभ्रंश), अवाञ्छनीय मार्गों से मन को रोकने से शक्ति का अभाव (वृत्ति-विभ्रंश), सम्यक्-ज्ञान के स्वरूप की विस्मृति (स्मृति-विभ्रंश) और अस्वास्थ्यकर मार्गों का ग्रहण (असात्म्य-अयोग्यता), इन चार कारणों से दुःखों का होना कहा गया है। यहाँ 'प्रज्ञापराध' का लक्षण उस गलत कर्म को बताया गया है जो बुद्धि के संभ्रम, अवृत्ति और असम्यक्-ज्ञान (वृत्तिस्मृतिविभ्रंश) के कारण किया जाता है, और इसे सारे रोगों और दोषों को उद्दीप्त करने वाला (सर्वदोषप्रकोपण) माना गया है। 'प्रज्ञापराध' के अन्तर्गत गिनाए जाने योग्य कुछ अपराध ये हैं : उदीरण, गतिमान वस्तुओं का निग्रह, वस्तुओं के कार्य करने के काल का प्रतिपात, कर्मों का मिथ्यारंग, लोकाचार के अनुसार आचरण न करना, विनयाचार का लोप, पूज्यों का अभिषर्पण, अकाल और अदेश में संचरण, ज्ञात अहित अर्थों को सेवन, चरक संहिता १.१.६ में वर्णित सद्वृत्त का वर्जन, ईर्ष्या, मान, भय, क्रोध, लोभ, मोह, मद और भ्रम की वासनाएँ, इनके द्वारा प्रेरित समस्त कर्म, और अन्य सब कुछ जो मोह और रज द्वारा प्रेरित हो। 'प्रज्ञापराध' की आगे परिभाषा असम्यक् ज्ञान अथवा सर्वदोष निर्णय से उत्पन्न निर्णय की त्रुटि (विषम-विज्ञान) और अशुद्ध प्रवृत्ति (विषम-प्रवर्तन) के रूप में की गई है। इस प्रकार यह प्रकट होगा कि प्रज्ञापराध को सब प्रकार के नैतिक पतन, अस्वस्थ और अनारोग्यकर स्वभावों और सब प्रकार के आकस्मिक आघातों का कारण मानकर निर्णय की त्रुटि अथवा असम्यक् बुद्धि-प्रयोग के विस्तृत अर्थ में 'प्रज्ञापराध' का ग्रहण करना चाहिए। क्योंकि चरक ने आत्मा की सत्ता और पुनर्जन्म को स्वीकार किया है और क्योंकि धर्म और अधर्म को सारे मानव सुखों और दुःखों का, भूमि की सारी उत्पादकता तथा अनुत्पादकता का और जलवायु और ऋतुओं की आरोग्यकारी अथवा अनारोग्यकारी दशाग्रों का कारण माना है, इसलिए उन्हें अधर्मकारी और पापकारी कारणों को प्रज्ञापराध में सम्मिलित करना पड़ा। सब दुःखों के कारण हैं, प्रथम, बुद्धि-विभ्रंश, द्वितीय, वृत्ति-विभ्रंश और तृतीय, स्मृति-विभ्रंश, त्रितम कारण अतीत के ज्ञान और सम्यक् अनुभव प्रतिफलित नहीं हो सकते। इस प्रकार प्रज्ञापराध में दर्शनशास्त्र के 'मोह' अथवा असम्यक् ज्ञान को सम्मिलित करने के द्वारा दर्शन की परम्परागत शाखाओं के साथ चरक के मनस्क स्यादित करने पर भी और दर्शनशास्त्र के 'मोह' को उसके द्वारा पापों का कारण मान लेने पर भी ये 'प्रज्ञापराध' की प्रति विस्तृत धर्म में ग्रहण करते हैं जो सब प्रकार के स्वास्थ्य के नियमों, सामाजिक नियमों और परित्यागियों के प्रतिफलण का, दुःसाहचर्यों का, और अन्य सब धर्मिकों और अनुचित तमों का कारण है। अतः यद्यपि प्रज्ञापराध पारम्परिक दर्शनशास्त्र का धार्मिक 'मोह' सम्मिलित है, फिर भी प्रज्ञापराध उसके

कुछ अधिक है और उसको 'निर्णय की त्रुटि' के अधिक विस्तृत अर्थ में ग्रहण करना चाहिए। निःसन्देह चरक ईर्ष्या, मान, क्रोध, लोभ, मोह आदि को अशुभ कर्म का उत्पादक मानते हैं, परन्तु वे इनके प्रतिरिक्त अन्य कई कारणों को भी स्वीकार करते हैं। परन्तु शब्द के विस्तृत अर्थ में ग्रहण करने पर इन सब सहायक कारणों का एक परम कारण 'प्रज्ञापराध' है। अतः यह मानना गलत नहीं होगा कि चरक के अनुसार सब सम्यक् कर्म प्राणपणा, धनैपणा और परलोकेपणा, इन तीन एपणाओं की प्रेरणा से किए जाते हैं। परन्तु सारे अनुचित कार्य असम्यक् ज्ञान, बुद्धिभ्रंश और प्रज्ञापराध द्वारा होते हैं। इस प्रकार, प्रज्ञापराध से असंयुक्त तीन मूल एपणाओं को सारे सम्यक् कर्मों का मूल कारण माना जा सकता है। अतः जबतक मूल एपणाओं को असम्यक् मार्ग पर डालने के लिए 'प्रज्ञापराध' का अभाव है, तबतक उन मूल एपणाओं को कार्य के लिए खुला छोड़ देने में कोई हानि नहीं है। राग और द्वेष के भावों को कर्म के स्रोत मानने के अन्य दर्शनशास्त्रों के मत से चरक सहमत नहीं प्रतीत होते हैं। कर्म तीन मूल एपणाओं की सामान्य कर्मशील प्रवृत्तियों से प्रेरित होते हैं, और जब हमारी शक्तियाँ बुद्धिहीनता के कारण गलत मार्ग की ओर उन्मुख हो जाती है, तो वे कर्म अशुभ हो जाते हैं। यद्यपि चरक को भारतीय दर्शन के इस मान्य दृष्टिकोण से मेल बैठाना पड़ा कि समस्त दुःखों का अन्त समस्त कर्मों के अन्त से होता है, फिर भी ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है कि जिस प्रकार के आचरण को उन्होंने मान्यता दी है वह प्रज्ञापराधरहित मूलएपणाओं के सामान्य प्रयोग के आचरण में निहित है। इस प्रकार चरक न तो इच्छाओं, राग, भावों और सब प्रकार के कर्मों के त्याग का उपदेश करते हैं और न ही वे अनासक्त रूप में कर्म करने के गीता के आदर्श का ही पक्ष-प्रतिपादन करते हैं। उनका आदर्श एक ऐसे प्रकार से मनुष्य-जीवनयापन करने का आदर्श है जो आरोग्य, दीर्घायुष्य और सम्यक् उपभोगों को प्राप्त कराने वाला हो। हमारी एकमात्र चिन्ता यह होनी चाहिए कि हम खाने, पीने और जीवन के अन्य कर्मों में ऐसी कोई गलती न करें जो प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से (अधर्म के उत्पादन द्वारा) व्याधियों और दुःखों को जन्म दे अथवा हमारे जीवन और सुख को किसी प्रकार से संकटापन्न कर दे। चरक की आचार-संबन्धी स्थिति का यह अद्वितीय स्वरूप चरक द्वारा विशद रूप में प्रतिपादित आचार-संहिता, सद्गुणों और सद् जीवनयापन की विधियाँ हैं। निःसन्देह वे संन्यास के आदर्श के साथ ऊपरी सहानुभूति दिखलाते हैं, परन्तु उनकी वास्तविक सहानुभूति जीवन की उस सामान्य परियोजना के साथ प्रतीत होती है, जिसमें इच्छाओं के सामान्य उपभोग और उनके फल भी सम्मिलित हैं। सामान्य जीवन धार्मिक जीवन भी होना चाहिए, क्योंकि अधर्म और पाप इहलोक और परलोक में दुःख, क्लेश और व्याधियों के कारण हैं।

चरक में हितायु

प्रारम्भ में ही यह बता देना उचित है कि चरक के अनुसार हितायु का अर्थ न केवल नैतिक रूप से धार्मिक आयु है अपितु एक ऐसा आयु जो व्याधियों से मुक्त हो और जो इस प्रकार व्यतीत किया जाए कि वह सामान्य मान को प्राप्त होवे। इस प्रकार नैतिक आयु का अर्थ प्रज्ञापराध दोष से मुक्त आयु है। इसका अर्थ बुद्धिमान् और विवेकशील आयु है, क्योंकि बुद्धि और विवेक का अभाव ही समस्त भौतिक, सामाजिक, दैहिक, नैतिक और आध्यात्मिक दोषों का कारण है। सज्जन होने के लिए किसी का नैतिक धर्मों का पालन करना ही पर्याप्त नहीं, उसको भौतिक, दैहिक और सामाजिक धर्मों का भी पालन करना चाहिए। उसे रोग और दुःखों से मुक्त तथा किसी भी प्रकार के अपयशों से हीन, स्वस्थ और दीर्घायु होने का प्रयत्न करना चाहिए। यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि भौतिक जीवन के मानसिक और नैतिक जीवन से बलात् पृथक्करण में चरक का विश्वास नहीं है। आधिभौतिक व्याधियाँ औषधि सेवन से शान्त होती हैं, जबकि आध्यात्मिक व्याधियाँ वस्तुओं के यथार्थ और सम्यक् ज्ञान, आत्मसंयम और ध्यान द्वारा शान्त होती हैं। शरीर और मन का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध प्राचीन काल से सुविदित था, और महाभारत (१२. १६) का भी कथन है कि शरीर से आध्यात्मिक और मन से आधिभौतिक व्याधियाँ उत्पन्न होती हैं। चरक का मत है कि वैद्य को न केवल शारीरिक व्याधियों को अपितु मानसिक व्याधियों को भी शान्त करना चाहिए। उसी अध्याय में महाभारत का आगे कथन है कि शरीर में तीन प्रकार के तत्व ऊष्मा, शीत और वायु होते हैं, जब वे साम्यावस्था में होते हैं तो शरीर स्वस्थ रहता है और जब उनमें से कोई एक प्रबल हो जाता है तो रोग होता है। मन सत्व, रजस् और तमस् से बना है, जब वे साम्यावस्था में हों तो मन स्वस्थ रहता है और इनमें से कोई जब प्रबल हो जाता है तो वह अस्वस्थ हो जाता है। तथापि चरक का विचार है कि केवल रजस् और तमस् के प्रबल होने पर ही मन अस्वस्थ हो जाता है। परन्तु ये मतभेद चाहे जैसे हों, यह स्पष्ट है कि, चरक जीवन के विषय में कथन करते समय मन और शरीर दोनों को सम्मिलित रूप से ग्रहण करते हैं, और दोनों का हित ही वैद्य की चिन्ता का मुख्य विषय है। चरक के ये विधि, आदेश और निषेध मन और शरीर के इस द्विविध हित पर ही आधारित हैं जिनको लक्ष्य में रखना चाहिए।

कुछ शारीरिक वेगों को धारण करने के प्रयत्न की हानियों का वर्णन करने के पश्चात् वे कुछ अन्य मानसिक और शारीरिक आवेगों को धारण करने का उपदेश देते हैं। इस प्रकार वे सब पुरुषों को मन, वाक् और कर्मों के अशस्त साहसिक वेगों में प्रवृत्त होने का निषेध करते हैं। मनुष्य को लोभ, शोक, भय, क्रोध, मान, नित्यज्जता,

के कष्ट में सहायता करे, हवन करे, दान करे प्रसन्नता से, सुन्दरता से और परहित के लिए बोले (पूर्वामिभाषी हो), वश्यात्मा हो और धर्मात्मा हो । वह दूसरों की समृद्धि के प्रति अपने सत्स्वभाव रूप में तथा वैयक्तिक समृद्धि के अन्य हेतुओं के प्रति स्पर्धा करे ((हेतुवीर्यं)), परन्तु किसी मनुष्य की समृद्धि अथवा सम्पत्ति के रूप में इनके फल के प्रति ईर्ष्यालु न हो (फल नेर्ष्य) । वह निश्चित, निर्भीक, धीमान्, हीमान्, महोत्साही, दक्ष, क्षमावान्, धार्मिक और आस्तिक होवे । वह छत्र, दण्ड, उष्णीष और जूता धारण करे और चलते समय चार हाथ जमीन अपने आगे देखे, वह अपवित्र, अस्वच्छ और मलिन स्थानों से बचे, क्रुद्धों को शान्त करने का यत्न करे, भयत्रस्तों का भय दूर करे, दीनों की सहायता करे, सत्य-सन्ध हो, परुषवचनसहिष्णु हो, आत्मवान् होवे, राग और द्वेष के कारणों का निवारण करे और सब प्राणियों का मित्र हो । पुनः, मनुष्य अनृत भाषण नहीं करे अथवा परस्व का ग्रहण न करे । पराई स्त्री की अभिलाषा न करे अथवा दूसरे के धन से ईर्ष्या न करे, अन्यो के साथ वैर की इच्छा न करे, पाप न करे, अथवा पापी के प्रति भी पापी न होवे, अथवा दूसरों के दोषों का वर्णन न करे, अवामिकों अथवा राजद्वेषियों अथवा उन्मत्त, पतित, क्रुद्ध, दुष्ट अथवा भ्रूणहन्ताओं की संगति न करे । कोई दुष्ट यान की सवारी न करे, कठिन अथवा आच्छादन तथा तक्रिए रहित विस्तर का सेवन न करे, विषम पर्वतों पर अथवा वृक्षों का आरोहण न करे, अथवा अतिवेगवान् चढ़ी हुई नदी में स्नान न करे, ऐसे स्थानों में विचरण न करे जहाँ आग लग रही हो, जोर से न हँसे अथवा असंयत मुख होकर न तो जम्हाई ले और न हँसे और न दांतों को कुरेदे । पुनः, बहुजन द्वारा प्रतिपादित धर्मों का और सामान्यतः अन्य धर्मों का अतिक्रमण न करे, असेव्य स्थानों में रात्रि में विचरण न करे, अथवा बाल, वृद्ध अथवा लोभी पुरुषों के साथ मित्रता न करे, अथवा कोई मनुष्य झूत, वेश्या में रुचि न रखे, गुह्य विषयों को प्रकट न करे, किसी की अवज्ञा न करे, अहम्भन्य अथवा आत्मश्लाघी न हो; वृद्ध, गुरु, राजा और गणों की निन्दा न करे, अथवा अति माषण न करे; मनुष्य बान्धव, अनुरक्त और गुह्यज्ञ-जनों का वहिष्कार न करे । कार्यकाल का अतिपात न करे, किसी अपरीक्षित काम को हाथ में न ले अथवा दीर्घसूत्री भी न हो अथवा क्रोध और हर्ष का वशानुगामी न हो, मनुष्य कठिनाइयों में शोकग्रस्त न हो, सिद्धि में अतिप्रसन्न न हो अथवा असिद्धि में दैन्य को प्राप्त न हो, ब्रह्मचर्य का अभ्यास करे, ज्ञानी होने का प्रयत्न करे, दान करे, सबके प्रति मैत्री और कारुण्य से युक्त होवे और सदा सन्तोषी होवे । यहाँ पर उन समस्त गुणों की गणना चालू रखना आवश्यक है, जिनका सामान्यतः हितायु के आवश्यक तत्वों में समावेश होता है । इसमें चरक पूर्णतः एक नए मार्ग का प्रणयन करते प्रतीत होते हैं और भारतीय विचार की अन्य किसी शाखा में हम विभिन्न प्रकार के सब गुणों का ऐसा संग्रह कहीं नहीं देख पाते हैं जो न केवल धार्मिक जीवन के लिए ही आवश्यक है अपितु नागरिक के स्वस्थ और सफल जीवन के लिए भी आवश्यक है ।

यह पहले ही बताया जा चुका है कि किसी भी क्षेत्र में किया गया प्रज्ञापराध सारे अधर्मों और क्लेशों का मूल कारण है और चरक इसका प्रदर्शन जीवन के सारे विविध क्षेत्रों और विषयों में योग्य व्यवहारों की सद्बृत्त की मूर्ची में गणना करके करते हैं। चरक के लिए आयु की धारणा नैतिक अथवा अनैतिक नहीं है अपितु हित अथवा अहित है। निस्सन्देह यह सत्य है कि, चरक संहिता में इधर-उधर ऐसे छुटपुट वर्णन दृष्टिगोचर होते हैं, जिनमें सब दुःखों की शान्ति की आयु का परमार्थ माना गया है, परन्तु यह स्पष्ट है कि चरक का विषय के प्रति मुख्य दृष्टिकोण अतिस्पष्ट रूप से यह प्रदर्शित करता है कि यद्यपि नैतिक गुणों की सदा अत्यधिक प्रशंसा की गई है फिर भी अनैतिक गुणों, यथा अपने शरीर के हितसाधन के प्रति सावधान रहने अथवा सामाजिक आचरण संबंधी नियमों का पालन करने अथवा विवेकशील नैतिक व्यवहार, को भी हितायु के स्थिर रखने के लिए समान रूप से आवश्यक माना गया है। अतिक्रमण और अधर्म मानसिक चिन्ताओं, क्लेशों तथा मनकों मानसिक और शारीरिक व्याधियों के कारण हैं, अतः मनुष्य को जागरूक रहना चाहिए कि उनका उसके जीवन में प्रवेश न हो, और यह कहा गया है कि प्रबल धार्मिक कर्मों से उत्पन्न व्याधियों को औपधि प्रयोग आदि के सामान्य साधनों द्वारा तबतक शान्त नहीं किया जा सकता जबतक कि वे अपने दुःख-भोग के उचित काल के साथ स्वयं ही शान्त नहीं हो जाएँ। परन्तु अधर्म और अतिक्रमण ही केवल हमारी इच्छाओं, प्राकस्मिक घटनाओं और अन्य घरेलू, सामाजिक और राजनैतिक विपत्तियों के कारण नहीं हैं। जिस प्रकार हमारे अन्य अधर्म और अनैतिक कर्म प्रज्ञापराधजनित हैं, उसी प्रकार प्रज्ञा-पराधजनित हमारे अविवेकपूर्ण व्यवहार और आचरण से ही हमारे समस्त शारीरिक और मानसिक क्लेश हमें प्राप्त होते हैं। प्रत्येक मनुष्य की आदर्श हितायु शान्ति, सन्तोष और सुख से युक्त तथा सब प्रकार की इच्छाओं और क्लेशों से मुक्त आयु है। यह विवेकपूर्ण और सुसंतुलित-निर्णय की आयु है जिसमें प्रत्येक कर्म उसके भावी परिणाम को ध्यान में रख कर किया जाता है और जिसमें दुःखकारी और क्लेशकारक सब चीजों को सावधानी से दूर रखा जाता है। केवल ऐसी आयु अच्छी कही जा सकती है और आदर्श माना जा सकता है। जो प्रत्येक दृष्टि से अच्छी हो ऐसी नैतिक अथवा धार्मिक आयुमात्र हमारा आदर्श नहीं है। कोई भी अतिक्रमण चाहे वह स्वास्थ्य के नियमों का हो, शिष्ट समाज का हो या अच्छी नागरिकता के नियमों का हो अथवा विवेक या प्रज्ञा द्वारा निदिष्ट बुद्धिमत्तायुक्त मार्ग से च्युत होना हो, आयु की शान्ति को भंग कर सकता है। इस प्रकार हितायु की परियोजना का अर्थ बुद्धिमत्तापूर्ण आयु है, और नैतिकता का पालन उन अनेक प्रकारों में से एक प्रकार मात्र है, जिनमें विवेक का प्रदर्शन किया जा सके।

आयुर्वेद का मुख्य विषय आयु को हित, अहित, सुखी अथवा दुःखी बनाने वाले

साधन हैं। सुख-आयु उसे बताया है जो मानसिक और शारीरिक व्याधियों से अनाक्रान्त हो, यौवन तथा सम्यक् बल, वीर्य, पौरुष, पराक्रम से युक्त, ज्ञान, विज्ञान और इन्द्रिय बल से युक्त हो—समस्त इन्द्रियार्थ भोगों से युक्त हो और जिसमें सब समारम्भ सफल हो। इसका विपर्यय दुःखी-आयु है। इस प्रकार सुखी-आयु वह आयु है जो सुखयुक्त और भोगने योग्य हो तथा हमें संतोष प्रदान करे। सुखी-आयु हमारे सदृष्ट द्वारा निमित्त और विकसित आयु है। एक प्रकार से हितायु ही सुखी आयु का निर्माण करती है। हितायु के चाहने वालों को परस्व-ग्रहण करने से वचना चाहिए और सत्यवादी तथा शमपरायण होना चाहिए। वे परीक्ष्यकारी हों, वे क्षिप्रकारी न हों अथवा प्रमादवश त्रुटियाँ न करें, धर्म, अर्थ और काम में से किसी एक को अनुचित महत्ता प्रदान न करके त्रिवर्ग का उपसेवन करें, पूजाओं की पूजा करें, ज्ञानी, विज्ञानी और उपशमशील हों, और राग, क्रोध, ईर्ष्या और मान के वेगों को सुनियत करें, सदा दानशील हों, तपोयुक्त जीवन यापन करें और ज्ञान, प्रशम और अध्यात्म ज्ञान (अध्यात्मविदः) को प्राप्त करें, और अतीत के अनुभवों की शिक्षाओं को स्मरण रखते हुए इस प्रकार से जीवनयापन करें कि इहलोक के वर्तमान जीवन और परलोक के जीवन दोनों के हित का सावधानी से एवं निश्चयपूर्वक हित साधन हो।^१ अब यह स्पष्ट हो जाता है कि चरक के अनुसार हितायु का आदर्श उन विभिन्न दर्शनशास्त्रों के समान नहीं है जिन्हें पारिभाषिक रूप से मोक्ष-शास्त्र कहा जाता है। हितायु का मूलभूत भाव यह है कि आयु इस प्रकार नियमबद्ध हो कि शरीर और मन व्याधिमुक्त रहे, कि यह प्रमादवश भय के अनावश्यक संकटों में न पड़े, कि यह धार्मिक, शुद्ध और नैतिक हो, कि यह विवेकयुक्त और ज्ञानयुक्त आयु हो जो विचार और कर्म में अत्यधिक सावधानी को प्रदर्शित करते हुए और अपने ही हित-जीवन, शरीर और आत्मा के अर्थों का हित—में सतत प्रवृत्त होकर, शिष्ट समाज के और अच्छे तथा निष्ठावान् नागरिक के धर्मों का पालन करे।

आयुर्वेद-साहित्य

भारतीय चिकित्सा का व्यवस्थित विकास प्रधानतः दो मार्गों पर अग्रसर हुआ अर्थात् एक सुश्रुत के मार्ग पर और दूसरा चरक के मार्ग पर। सुश्रुत की महान् कृति 'सुश्रुत संहिता' में यह कहा गया है कि मानव प्राणियों के सर्जन से पहले ही एक सहस्र अध्यायों में विभक्त एक लाख श्लोक वाले आयुर्वेद की रचना ही मूलतः ब्रह्मा ने की, और बाद में मनुष्य के अल्पायुत्व और हीनबुद्धित्व का ध्यान करके उन्होंने इसको शल्य, शालाक्य आदि उन आठ भागों में विभक्त कर दिया जिनका एक पूर्व विभाग में

^१ चरक संहिता, १. ३०. २२।

संकेत किया जा चुका है। परन्तु यह प्राधिकृततः पौराणिक प्रवीण होता है। इसी प्रसंग में सुश्रुत संहिता १. १ में यह और कहा गया है कि आपोषेनध, वैतरण, योरत्र, पोष्कलावत, करवीर्यं, गोपरधित, सुश्रुत और अन्य श्रुति धन्वन्तरि प्रथवा कान्ति नरेस दियोदास के पास चिकित्सा संबंधी उपदेश के लिए उपस्थित हुए। प्रतः सुश्रुत संहिता धन्वन्तरि शास्त्रा की संहिता कहलाती है। यद्यपि बाद में नागार्जुन ने इसका संशोधन किया था, फिर भी सुश्रुत स्वयं एक प्राचीन लेखक है। जानकों के अध्ययन से प्रकट होता है कि जीवक के अध्यापक, महाभियप्ता आश्वेय, कुछ से कुछ ही पहले तक्षशिला में निवास करते थे।^१ एक पूर्ववर्ती विभाग में यह कहा जा चुका है कि अस्थिगणना में सुश्रुत को अस्थिविज्ञान की आश्वेय प्रणाली का ज्ञान था। हर्नले ने अपने 'अस्थि-विज्ञान' के अनुच्छेद ४२, ५६, ६० और ६२ में यह और प्रदर्शित किया है कि कम से कम छठी शती ई० पू० जितने प्राचीन ब्राह्मण में अस्थि-गणना के सुश्रुत दृष्टिकोण के ज्ञान का परिचय मिलता है। हर्नले का अनुमान है कि सुश्रुत आश्वेय के शिष्य अग्निवेश के समकालीन अवश्य होंगे।^२ परन्तु हर्नले के मुख्य तर्कों को मान लेने पर भी यह कहा जा सकता है कि सुश्रुत संहिता ३. ५. १८ के 'वेदवादिनः' पद से सुश्रुत ने आश्वेय से पूर्ववर्ती उन आचार्यों का संकेत किया हो, जिनसे आश्वेय ने भी अपनी सामग्री इकट्ठी की हो। तब इस दृष्टिकोण के आधार पर सुश्रुत की मृत्युकाल की निम्नतर सीमा छठी या सातवीं शती ई० पू० निश्चित होती है जो शतपथ ब्राह्मण का काल है, जबकि ऊपरी सीमा के विषय में लगभग कुछ नहीं कहा जा सकता।

परन्तु यह प्रायः निश्चित है कि आजकल जो ग्रन्थ सुश्रुत संहिता के नाम से प्रचलित है वह ठीक वही ग्रन्थ नहीं है जिसे वृद्ध सुश्रुत ने रचा था। डल्हण संभवतः ग्यारहवीं या बारहवीं शती ई० पू० में हुए; वे भी अपने 'निबन्ध-संग्रह' में कहते हैं कि नागार्जुन सुश्रुत-संहिता के संशोधक थे,^३ और स्वयं सुश्रुत संहिता में भी कल्प स्थान के पश्चात् उत्तरतन्त्र (बाद की कृति) नामक एक परिशिष्ट है। कल्लनगर निवासी पं० मुरलीधर द्वारा संपादित संस्करण में प्रारम्भ में एक ऐसा श्लोक है, जिसमें कहा गया है कि लोकहित के लिए महर्षि धन्वन्तरि ने सुशिष्य सुश्रुत को जिसका उपदेश किया, वह समस्त संसार में 'सुश्रुत संहिता' नाम से प्रसिद्ध हुआ, और त्रिविध आयुर्वेद साहित्य में उसे श्रेष्ठ और उत्तम माना जाता है, और उसे नागार्जुन के अतिरिक्त

^१ राकहिल कृत Life of the Buddha पृ० ६५ और ६६।

^२ हर्नले कृत Medicine of Ancient India खंड १, Osteology पृ० ७ और ८।

^३ प्रतिसंस्कर्तापीह नागार्जुन एव।

किसी ग्रन्थ ने सूत्रबद्ध नहीं किया।^१ चक्रपाणि ने भी अपनी पुस्तक 'भानुमति' में एक संशोधक (प्रतिसंस्कृत) का उल्लेख किया है, परन्तु उन्होंने उसके नाम का उल्लेख नहीं किया है। सुश्रुत पर गयदास कृत पंजिका, सुश्रुत-चन्द्रिका अथवा न्याय चन्द्रिका, में निदान-स्नान के तृतीय अध्याय के अष्टम श्लोक पर टिप्पणी मिलती है, जिसमें उन्होंने नागार्जुन द्वारा प्रस्तुत उस भिन्न पाठ को दिया है जो सम्बद्ध अंश में सुश्रुत के आधुनिक पाठ के समान ही है।^२ पुनः भट्ट नरहरि 'मूढगर्भ निदान' की चर्चा करते हुए 'अष्टांगहृदय-संहिता' पर रचित अपनी 'वाग्भटखण्डन-मण्डन' नामक टिप्पणी में वाग्भट्ट द्वारा उद्धृत करते समय सुश्रुत के 'वस्तिमारविपन्नायाः' (२. ८. १४) पाठ के परिवर्तितरूप 'वस्तिद्वारे विपन्नायाः' पाठ पर टिप्पणी करते हैं, और कहते हैं कि 'वस्तिद्वारे' पाठ नागार्जुन का है।^३ ग्रन्थों के अपने संशोधनों में परिशिष्ट जोड़ने के नागार्जुन के स्वभाव का प्रमाण इस तथ्य से भी मिलता है कि नागार्जुन रचित बताए जाने वाले 'योगशतक' नामक ग्रन्थ में भी इसके अन्य अध्याय कायचिकित्सा, शालाक्य-तन्त्र, शल्यतन्त्र, विषतन्त्र, भूतविद्या, कौमार-तन्त्र, रसायनतन्त्र और वाजीकरण-तन्त्र के अतिरिक्त 'उत्तरतन्त्र' नामक एक परिशिष्ट और है। इससे यह अत्यधिक स्पष्ट हो जाता है कि 'सुश्रुत संहिता' नाम से जो ग्रंथ प्रचलित है वह या तो सुश्रुत के परंपरागत उपदेशों से पूर्णतया ग्रथित किया गया था या नागार्जुन को उपलब्ध सुश्रुत के केन्द्रभूत ग्रंथ के आधार पर नागार्जुन द्वारा पूर्णतया संशोधित एवं परिवर्धित किया गया था। परन्तु क्या नागार्जुन ही अकेला व्यक्ति था जिसने सुश्रुत-संहिता का संशोधन किया? नागार्जुन के ही इस ग्रंथ के संशोधक होने के (प्रतिसंस्कृतपीह नागार्जुन एव) उल्हण के कथन की मुरलीधर-संस्करण के श्लोक (नागार्जुनेनैव ग्रथित) द्वारा पुष्टि होती है, परन्तु दोनों में बल सूचक 'एव' शब्द का प्रयोग इस बात का द्योतक है कि अन्य लेखकों द्वारा भी सुश्रुत के अन्य संस्करण अथवा संशोधन विद्यमान रहे होंगे। विभिन्न संस्करणों में पाठों, अध्याय-विभाजन और अध्यायों में

^१ उपदिष्टा तु या सम्यग्धन्वन्तरिमहर्षिणा
सुश्रुताय सुशिष्याय लोकानां हितवांछया
सर्वत्र भुवि विख्याता नाम्ना सुश्रुतसंहिता
आयुर्वेदत्रयीमध्ये श्रेष्ठा मान्या तथोत्तमा
सा च नागार्जुनेनैव ग्रथिता ग्रंथरूपतः ॥

^२ नागार्जुनस्तु पठति, शर्करा सिकता मेहो भस्माख्योऽमरीवैकृतमिति । सन् १६१५ के निर्णय सागर संस्करण में यह २. ३. १३ है जबकि जीवानन्द के संस्करण में यह २. ३. ८ है। और देखिए डॉ० कौदिये कृत *Recentes Decouvertes des Mss Medicaux Sanscrits dans L'Inde* पृ० १३।

^३ अतएव नागार्जुनैवस्तिद्वार इति पठ्यते ।

पाठ-क्रमों की ऐसी अत्यधिक आशाहीन बुरी दशा है कि इसमें कोई सन्देह नहीं रह सकता कि इस महान् कृति पर समय-समय पर कई हाथ पड़ते रहे हैं। यह सोचना भी उचित नहीं है कि सुश्रुत के परिष्करण का कार्य पूर्व-चक्रपाणि काल तक ही सीमित था। कम से कम एक ऐसा उदाहरण बताया जा सकता है जिसमें यह लगभग निश्चित रूप से प्रभाणित किया जा सकता है कि चक्रपाणि के बाद भी सुश्रुत संहिता में नए ग्रंथ जोड़े गए थे अथवा डल्हण को ज्ञात सुश्रुत का पाठ चक्रपाणि को ज्ञात नहीं था। इस प्रकार ४. ३८ में मूत्र-मार्ग-शोधक मंत्र के प्रयोग का और गुदा मार्ग से औपधियों के प्रयोग (वस्तिक्रिया) का वर्णन करते समय, डल्हण द्वारा टीका कृत सुश्रुत संहिता के पाठ कई ऐसे रोचक विवरणों को प्रकट करते हैं जिनका चरक संहिता के वस्तिविषयक अध्याय (उत्तरवस्ति, सिद्धिस्थान ७) में स्पर्श तक नहीं किया गया है। चरक संहिता का यह अध्याय दृढ़वल द्वारा जोड़ा गया था जो सम्भवतः आठवीं या नवीं शती ई० प० में काश्मीर अथवा पंजाब में निवास करते थे। जब ग्यारहवीं शती में चक्रपाणि ने अपनी टीका लिखी, उस समय उन्होंने सुश्रुत संहिता में पाई जाने वाली सामग्री का कोई उल्लेख नहीं किया और न उन्होंने उसका अपने 'चक्रदत्त' नाम से विख्यात चिकित्सा-विषयक संग्रह में ही समावेश किया। चक्रपाणि अपने काल की सुश्रुत-संहिता से भलीभाँति परिचित थे क्योंकि उन्होंने स्वयं उस पर टीका की है और यह अत्यन्त असंभव सा प्रतीत होता है कि यदि वे इस पाठ में वस्तिक्रिया-विषयक किसी रोचक विवरण को पाते तो वे उसका अथर्व-चिकित्सा विषयक टीका अथवा अपने निजी चिकित्सा विषयक ग्रंथ में प्रयोग न करते। अतः यह अनुमान लगभग अपरिहार्य है कि सुश्रुत संहिता के नवीं और ग्यारहवीं शती के पाठ में अनुपलब्ध वस्तिक्रिया संबंधी कई रोचक विवरणों का इसमें समावेश बारहवीं शती में किया गया था। फिर भी यह अनुमान लगाना कठिन है कि सुश्रुत संहिता के संपादक अथवा परिष्कर्ता कौन से नागार्जुन थे; यह अधिक संभव प्रतीत नहीं होता कि जून्यवाद के महान् आचार्य और माध्यमिककारिका के रचयिता विख्यात नागार्जुन ही वह संपादक या परिष्कर्ता थे, क्योंकि चीनी और तिब्बती सूत्रों से उपलब्ध इन नागार्जुन के जीवन विवरणों में कहीं भी ऐसा संकेत नहीं मिलता कि उन्होंने सुश्रुत-संहिता का संशोधन अथवा संपादन किया था। अलवेरुनी सोमनाथ (गुजरात) के निकटवर्ती दीहक ग्राम में उत्पन्न नागार्जुन को अपने से लगभग सौ वर्ष पूर्ववर्ती अर्थात् नवीं शती का मध्यवर्ती बताते हैं और उनको अपने समय में अति विरल कीमियागिरी के सम्पूर्ण साहित्य के सार से युक्त, कीमियागिरी के एक उत्कृष्ट ग्रंथ का लेखक बताते हैं। यह असंभव नहीं कि यही नागार्जुन उस 'कक्षपुटतंत्र' के रचयिता हों जिसे विभिन्न धार्मिक संप्रदायों के कीमियाई ग्रंथों से संगृहीत सामग्री से लिखा गया माना जाता है, और जिसमें अष्ट-सिद्धियों का वर्णन है। परन्तु वृद्ध अपने 'सिद्धियोग' में नागार्जुन रचित एक ऐसे योग का उल्लेख करते हैं, जिसको

पाटलीपुत्र के एक स्तम्भ पर उत्कीर्ण बताया जाता है ।^१ इस योग को चक्रपाणिदत्त, बंगसेन तथा नित्यनाथ सिद्ध ने अपने 'रसरत्नाकर' में ज्यों का त्यों दिया है । परन्तु क्योंकि इनमें से प्राचीनतम, वृन्द का काल आठवीं या नवीं शती माना जाता है और क्योंकि उनका योग एक शिलालेख से गृहीत है इसलिए यह असंभव नहीं कि इन नागार्जुन का काल उनके काल से कुछ शती पूर्व का हो ।

सुश्रुत संहिता की आजकल प्रचलित टीकाओं में सर्वाधिक महत्वपूर्ण टीका डल्हण कृत 'निबन्धसंग्रह' है । डल्हण ने ई० प० १०६० कालीन चक्रपाणि का उद्धरण दिया है और स्वयं उनका उद्धरण हेमाद्रि, १२६० ई० प० ने दिया है । अतः उनका काल ग्यारहवीं और तेरहवीं शती ई० प० के मध्य का है । यह बताया जा चुका है कि चक्रपाणि और डल्हण के काल के मध्य में सुश्रुत संहिता के पाठों में पर्याप्त परिवर्तन हो चुके थे और इसमें कम से कम सौ वर्ष लगे होंगे । इसलिए मेरा मत है कि डल्हण बारहवीं शती के अन्त में अथवा तेरहवीं शती के प्रारम्भ में महाराज सहपालदेव की सत्ता में विद्यमान रहे होंगे । चक्रपाणि ने भी 'मानुमती' नामक 'सुश्रुत संहिता' पर टीका लिखी थी, जिसका प्रथम खण्ड कविराज गंगाप्रसाद सेन ने प्रकाशित कर दिया है । डा० कौर्दिये का कथन है कि इसकी एक सम्पूर्ण पांडुलिपि चाराणसी में विद्यमान है । निश्चलकर और श्रीकण्ठदत्त कभी-कभी चक्रपाणि कृत सुश्रुत-संहिता की टीका में से उद्धरण देते हैं । डल्हण कृत टीका 'निबन्धसंग्रह' कहलाती है जिसका अर्थ है कि ग्रंथ अनेकों टीकाओं का संग्रह है और वे स्वयं उत्तर-तन्त्र के अन्त में पुष्पिका में कहते हैं कि भरतात्मज वैद्य डल्हण ने कई अन्य टीकाओं का वीक्षण करके इस ग्रन्थ की रचना की ।^२ 'निबन्धसंग्रह' के प्रारम्भ में उन्होंने जयन्त, गयदास, भास्कर कृत 'पंजिका,' श्री माधव और ब्रह्मदेव का उल्लेख किया है । आगे अपने ग्रंथ में उन्होंने चरक, हारीत, जतुकर्ण, काश्यप, कृष्णात्रेय, भद्रशौनक, नागार्जुन, दोनों वाग्भट्ट, विदेह, हरिश्चन्द्र, भोज, कार्तिक-कुण्ड और अन्यो का भी वर्णन किया है । हरिश्चन्द्र चरक-संहिता के एक टीकाकार थे । फिर भी यह विलक्षण बात है कि अपनी टीका के प्रारम्भ में भास्कर और श्रीमाधव का उल्लेख करने पर भी, डल्हण ग्रंथ के कलेवर में उनका उल्लेख नहीं करते हैं । फिर भी, हमें ले भास्कर और कार्तिक-कुण्ड को एक ही व्यक्ति मानने के लिए कटिबद्ध प्रतीत होते हैं । माधवीय 'निदान' के टीकाकार विजयरक्षित और श्रीकण्ठदत्त सुश्रुत संहिता की ओर अपने

^१ नागार्जुन ने लिखिता स्तम्भे पाटलिपुत्र के ५.१४६ ।

^२ निबन्धान बहुशो वीक्ष्य वैद्यः श्रीभारतात्मजः

उत्तरस्थानमकरोत् सुस्पष्टं डल्हणो मियक् ॥

—सुश्रुत के उत्तरतन्त्र, अध्याय ६६ पर डल्हण कृत टीका का अन्तिम श्लोक ।

संकेतों के संदर्भ में कार्तिक-कुण्ड का उल्लेख करते हैं परन्तु भास्कर का उल्लेख नहीं करते । पटना के एक शिलालेख (E. I. I. ३४०, ३४५) में कहा गया है कि महाराजा भोज ने भास्कर भट्ट को 'विद्यापति' की उपाधि प्रदान की थी । हर्नले का विचार है कि भास्कर और भास्कर भट्ट एक ही थे । हर्नले का यह भी संकेत है कि वृन्द-माधव और डल्हण द्वारा वर्णित श्रीमाधव एक ही थे । माधव ने अपने 'सिद्धयोग' में सुश्रुत के कथनों में प्रायः सुधार किया है । शायद ये सुधार ही माधव कृत 'टिप्पण' के नाम से प्रचलित हो गए हों । चूँकि गयदास और चक्रपाणि दोनों भोज का उल्लेख करते हैं और परस्पर एक दूसरे का उल्लेख नहीं करते हैं इसलिए संभव है कि गयदास चक्रपाणि के समकालीन हों । हर्नले का विचार है कि डल्हण द्वारा उल्लिखित ब्रह्मदेव ई० प० ११११ में 'साहसार्कचरित' के रचयिता महेश्वर के पिता श्रीब्रह्म ही थे । महेश्वर हरिश्चन्द्र को अपना प्राचीन पूर्वज बताते हैं । यह असंभव नहीं कि यह हरिश्चन्द्र चरक के एक टीकाकार थे । कवि महेश्वर स्वयं एक कविराज भी थे, और हेरम्बसेन कृत 'गूढबोधकसंग्रह' अधिकतर महेश्वर के ग्रन्थ पर आधारित था । जेष्कट कृत टीका 'बृहल्लघुपंजिका' नाम से विख्यात थी, गयदास कृत टीका को 'सुश्रुत चंद्रिका' अथवा 'न्यायचंद्रिका' कहा जाता था, और श्रीमाधव अथवा माधवकर कृत 'टिप्पणी' को 'श्लोकवातिक' कहा जाता था । गयदास भोज, सुरनन्दी और स्वामी-दास का उल्लेख करते हैं । गयदास कृत 'पंजिका' की केवल 'निदान स्थान' तक ही खोज हुई है, जिसमें ३००० 'ग्रंथ' हैं । सुश्रुत के अन्य टीकाकारों में हम गोमिन्, आषाढवर्मन्, जिनदास, नरदन्त, गदाधर, वाष्पचन्द्र सोम, गोवर्धन और प्रश्ननिधान के नाम सुनते हैं ।

यहाँ इस तथ्य का उल्लेख करना अनुपयुक्त न होगा कि सुश्रुत के शरीर-स्थान में सारवद्ध सांख्यदर्शन निश्चय ही ईश्वर कृष्ण का सांख्य दर्शन है, जो, जैसा कि मैं अन्यत्र पहले ही बता चुका हूँ, चरक संहिता में इतने विशद रूप से प्रतिपादित सांख्य दर्शन से अपेक्षाकृत बाद के समय का है ।^१ यह तथ्य इस बात का भी संकेत देता है कि सुश्रुत का संशोधन ईश्वर कृष्ण के उस ग्रन्थ की रचना (लगभग ई० प० २००) के पश्चात् समापन्न हुआ, जो कि ऊपर व्यक्त इस दृष्टिकोण से मेल खाता है कि सुश्रुत का संशोधन चतुर्थ अथवा पंचम शती ई० प० काल में विद्यमान नागार्जुन का कार्य था । परन्तु यह अत्यन्त असम्भव-सा प्रतीत होता है कि छठी शती ई० पू० जितने प्राचीन काल में विद्यमान एक लेखक के चिकित्सा-विषयक विशद सिद्धान्त सात, आठ या नौ वर्ष बाद तक बिखरी हुई दशा में विद्यमान रहें । अतः यह बहुत सम्भव है कि सुश्रुत के ग्रन्थ का मुख्य आधार अतिप्राचीन काल से संहिताबद्ध और सुव्यवस्थित रूप में विद्यमान था । सम्पादक अथवा संशोधक का कार्य 'उत्तरतन्त्र' जैसे तथा उपयुक्त

^१ भारतीय दर्शन का इतिहास, खण्ड १, पृ० ३१३ से ३२२ ।

अवसरों पर ऐसे ही अन्य परिशिष्टों के समावेश में निहित था। यह अशक्य प्रतीत नहीं होता कि सुश्रुत संहिता के कई प्रकाशित ग्रन्थों तथा अप्रकाशित पांडुलिपियों का गहन आलोचनात्मक एवं तुलनात्मक अध्ययन भावी विद्यार्थी को मूल अंगों को परिशिष्ट के अंगों से पृथक् करने में शायद क्षमता प्रदान कर सके। तथापि, यह कार्य इस तथ्य के कारण क्लिष्टतर बना दिया गया है कि सुश्रुत-संहिता में परिवर्धन सम्भवतः एक ही काल तक सीमित न था, जैसाकि पहले ही ऊपर बताया जा चुका है।

यह सुविदित है कि अग्निवेश ने अत्रि के चिकित्सा सम्बन्धी उपदेशों का संकलन अपनी 'अग्निवेश संहिता' में किया है जो कम से कम चक्रपाणि के समय तक विद्यमान थी, ये अत्रि के उपदेश ही कनिष्क के समकालीन बताए जाने वाले चरक द्वारा रचित और 'चरक-संहिता' के नाम से विख्यात एक संशोधन ग्रन्थ के आधार थे।^१ अब यह भी सुविदित है कि चरक ने अपना कार्य पूरा नहीं किया था, अपितु इसे 'चिकित्सत-स्थान' के उस स्थल तक अपूर्ण अवस्था में छोड़ दिया था जिसमें नवीं शती ई० प० में 'पंचनद' नगरवासी कपिल-बल के पुत्र दृढबल ने 'सिद्धि-स्थान' और 'कल्प-स्थान' सहित 'चिकित्सत-स्थान' के सत्रह अध्यायों को जोड़ा था। दृढबल द्वारा उपर्युक्त प्रकार से इस ग्रन्थ के परिवर्धित किए जाने का वर्णन आजकल प्रचलित 'चरक-संहिता' में मिलता है।^२ निश्चलकर अपनी रत्नप्रभा में दृढबल को 'चरकपरिशिष्ट' का रचयिता बताते हैं और चक्रपाणि, विजयरक्षित और अरुणदत्त (ई० प० १२४०) जब कभी दृढबल के परिशिष्ट भाग से उद्धरण देने का अवसर प्राप्त करते हैं तो वे सब दृढबल को उस उद्धरण का रचयिता बताते हैं। डा० उ० च० दत्त ने अपने *Materia Medica* में 'पंचनद' नगर का तादात्म्य पंजाब से स्थापित किया है, इस तादात्म्य को डॉ. कौर्दिये ने स्वीकार किया था और उन्होंने पंजाब में अटक के उत्तर में एक कल्पित आधुनिक नगर 'पंजपुर' की ओर संकेत किया है। भारत के विभिन्न भागों में कई पंचनद हैं और उनमें से एक का उल्लेख 'काशी खंड' के उनसठवें अध्याय में आता है; अपनी टीका में गंगाधर इसका तादात्म्य वाराणसी से करते हैं परन्तु इसके लिए कोई कारण नहीं देते हैं। फिर भी हमें का विचार है कि यह पंचनद आधुनिक ग्राम 'पन्तैनोर' (काश्मीर स्थित 'पंचघाराएँ') है और उनका मत है कि दृढबल इस स्थान के निवासी थे। चरक में कई ऐसे स्थल हैं जिनको टीकाकार काश्मीर पाठ के शेषक मानते हैं। माधव ने चिकित्सत-स्थान के तृतीय अध्याय के ज्वरविषयक ऐसे कई श्लोकों का उद्धरण दिया है, जिनमें लगभग चौबीस पंक्तियां छोड़ दी गई हैं। माधव के 'निदान'

^१ चरक के कनिष्क का राजवंश होने के लिए *Journal Asia Tiguc* पृ० ४४४ पर एस० लेवी का लेख देखिए।

^२ चरक संहिता ६.३० और सिद्धि-स्थान ७.८।

पर अपनी टीका में विजयरक्षित का कथन है कि ये पंक्तियाँ काश्मीर पाठ की हैं। इन पंक्तियों के बारे में वर्तमान पांडुलिपियों में अत्यधिक असमानता है, क्योंकि कुछ में ये पंक्तियाँ हैं तो अन्यो में नहीं। इसी अध्याय में ऐसे अन्य स्थल भी हैं, जिनको चक्रपाणि दत्त ने स्पष्ट रूप से काश्मीर पाठ बताया है और उन पर उन्होंने टीका नहीं की है। अन्य उदाहरण भी हैं। हर्नले बताते हैं कि जीवानन्द का १८७७ का संस्करण काश्मीरी पाठ प्रस्तुत करता है जबकि उनके अपने १८९६ के संस्करण और गंगाधर, सेनद्वय और अविनास के संस्करणों में चरक का मूलपाठ है। माधव कभी भी काश्मीरी पाठ से उद्धरण नहीं देते हैं। हर्नले इन चार बातों को एकत्रित करते हैं : अर्थात् चरक के ग्रन्थ को दृढ़बल ने संशोधित और पूर्ण किया था; चरक संहिता का एक काश्मीरी पाठ विद्यमान था, दृढ़बल अपने को पंचनद नगर निवासी बताते हैं और काश्मार में इस नाम का एक तीर्थ विद्यमान था; और उनका तर्क है कि तथा-कथित काश्मीर पाठ 'दृढ़बल रचित' 'चरक संहिता' के संस्करण को प्रस्तुत करता है। काश्मीर पाठ के पाठों की ओर माधव के ध्यान न दिए जाने के तथ्य से निर्णय करके वे यह तर्क देते हैं कि दृढ़बल माधव के समय विद्यमान नहीं थे और इसलिए माधव का काल दृढ़बल से पूर्व का होना चाहिए।

परन्तु दृढ़बल ने चरक संहिता में कौन से अंश जोड़े थे ? स्पष्ट कल्पना यह है कि उन्होंने चिकित्सित-स्थान के सत्रह अध्याय और सिद्धि-स्थान तथा कल्प-स्थानों को जोड़ा था।^१ परन्तु ऐसी कल्पना टिक नहीं सकती क्योंकि भिन्न-भिन्न पांडुलिपियों में अध्यायों की संख्या की गणना में अत्यधिक अन्तर है। इस प्रकार जहाँ जीवानन्द के संस्करण में अश्वि, अतिसार, विसर्प, मदात्यय और द्विगुणीय को 'चिकित्सा' का नवम, दशम, एकादश, द्वादश और त्रयोदश अध्याय माना गया है और इसलिए उनको मूल चरक का ही माना गया है; वहाँ गंगाधर संस्करण में नवम, दशम, एकादश, द्वादश और त्रयोदश अध्यायों को उन्माद, अपस्मार, क्षतक्षीण, श्वयथु और उदर-विषयक बताया गया है। इसके परिणामस्वरूप दृढ़बल रचित बताए जाने वाले सत्रह अध्यायों के गंगाधर और जीवानन्द संस्करणों में भिन्न-भिन्न शीर्षक हैं। हर्नले ने इन पाठ-विषयक समस्याओं की बड़ी आलोचनात्मक रूप से चर्चा की है और चरक अथवा दृढ़बल रचित अध्यायों के निरूपण में महत्वपूर्ण परिणाम उपलब्ध किए हैं।^२ परन्तु इन चर्चाओं में प्रवेश करना हमारे लिए अनावश्यक है।

^१ अस्मिन् सप्तदशाध्या कल्पाः सिद्धय एव च
नासाद्यन्तेऽपि नवेशस्य तन्मे चरकसंस्कृते
तानेतान् कापिलबलः शेषं दृढबलोऽकरोत्
तन्वास्यास्य महार्यस्य पूरणाय यथायथम् ।

^२ ज० रा० ए० सो० १९०८ और १९०९ ।

‘राजतरंगिणी’ के इस विषय पर मौन होने के तथ्य^१ के बल पर केवल महा-महोपाध्याय कविराज गंगानाथ सेन इस परम्परागत चीनी कथन का प्रतिवाद करते हैं कि चरक कनिष्क के राजवैद्य थे। पतंजलि के किसी चिकित्सा ग्रन्थ का रचयिता होने के कारण पतंजलि और चरक को एक मानने की उस परम्परा को वेदवाक्य मानने का कोई आधार नहीं है जो भोज से पूर्व किसी अन्य आचार्य में उपलब्ध नहीं होती। चरक (४. १) के कुछ स्थलों की पतंजलि के कुछ सूत्रों के साथ उनके द्वारा की गई तुलना मुश्किल से उपयुक्त प्रतीत होती है और अपने तादात्म्य के लिए अन्ततः उन्हें पतंजलि को एक चिकित्सा ग्रन्थ का रचयिता मानने वाले रामभद्र दीक्षित के साक्ष्य का सहारा लेना पड़ा है। उनको यह ज्ञात होना चाहिए कि एक से अधिक पतंजलि हो चुके हैं और कीमियगर तथा चिकित्सक पतंजलि वैयाकरण पतंजलि से पूर्णतः भिन्न व्यक्ति थे।

आजकल समग्र रूप में हमें उपलब्ध सर्वाधिक महत्वपूर्ण टीका चक्रपाणिदत्त रचित ‘आयुर्वेददीपिका’ अथवा ‘चरकतात्पर्यटीका’ है। दूसरी महत्वपूर्ण टीका स्वामी-कुमार कृत ‘चरक पंजिका’ है। वे बौद्ध धर्मानुयायी थे और उन्होंने टीकाकार हरिश्चन्द्र का उल्लेख किया है। परवर्ती काल में ‘चरकतत्त्वदीपिका’ शिवदास सेन द्वारा लिखी गई थी, जिन्होंने ‘चक्रदत्त’ पर ‘तत्त्वचन्द्रिका’ नामक टीका भी लिखी थी। चरक पर वाष्पचन्द्र अथवा वाप्यचन्द्र, ईशानदेव, ईश्वरसेन, वकुलकर, जिनदास, मुनिदास, गोवर्धन, संध्याकर, जयनन्दी कृत अन्य टीकाओं और गद्यदास कृत ‘चरक-चन्द्रिका’ का भी हमें ज्ञात होता है।

अन्य प्राचीन संहिताओं में हम ‘काश्यप संहिता’ का उल्लेख कर सकते हैं, जो काठमाण्डू में मिली थी और जिसमें आचार्य काश्यप और शिष्य भार्गव के बीच चिकित्सा-विषयक संवाद का उल्लेख है। एक बड़ी रोचक बात दृष्टिगोचर होती है कि इसमें कुछ श्लोक (पांडु, पृ० १०५ से ११०) चरक के सूत्र स्थान के पंचम अध्याय के एक भाग से मिलते-जुलते हैं। एक अन्य महत्वपूर्ण पांडुलिपि ‘भारद्वाज संहिता’ के नाम से विख्यात है, जिसमें ‘भेषजकल्प’ नामक वैकटेश कृत टीका का एक लघुग्रन्थ भी सम्मिलित है।^२ चरक के संशोधन का आधार अग्निवेश कृत मूल ग्रन्थ ‘अग्निवेश संहिता’ कम से कम चक्रपाणि के समय तक विद्यमान था; विजयरक्षित और श्रीकण्ठ दत्त भी इसमें से उद्धरण देते हैं।^३ जतुकर्ण का ग्रन्थ भी इन्हीं लेखकों के समय तक

^१ प्रत्यक्षशारीरम्-आमुख।

^२ डॉ० कार्दिये कृत *Recentes De'couvertes des Mss Medicaux Sanscrits dans L'Inde* (१८६८-१९०२) देखिए।

^३ देखिए चरक संहिता २.२ पर चक्रपाणि कृत टीका और ‘सिद्धयोग ज्वराधिकार’ पर श्रीकण्ठ की टीका।

विद्यमान था क्योंकि वे समय-समय पर 'जतुकर्ण संहिता' से उद्धरण देते हैं।^१ 'पराशर संहिता' और 'क्षीरपाणिसंहिता' भी श्रीकण्ठदत्त के समय तक अथवा शिवदास के समय तक भी प्राप्य थीं। 'हारीव संहिता' (मुद्रित और अपेक्षाकृत आधुनिक ग्रंथ से भिन्न) भी चक्रपाणि और विजयरक्षित के समय तक उपलब्ध थी, जैसाकि उनकी कृतियों में इसके उद्धरणों से प्रकट होता है। भेल की कृति 'भेल संहिता' का कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशन हो चुका है। यह स्मरणीय है कि अग्निवेश, भेल, जतुकर्ण, पराशर, हारीत और क्षीरपाणि सब एक ही आचार्य आत्रेय पुनर्वसु के आधीन अध्ययन करने वाले चिकित्साशास्त्र के सहपाठी शिष्य थे; इनमें सर्वाधिक बुद्धिमान होने के कारण अग्निवेश ने सर्वप्रथम अपने ग्रंथ की रचना की, परन्तु भेल और उसके अन्य सहपाठियों ने भी स्वतंत्र संहिताओं की रचना की, जिनका वैद्य-परिषद् के सामने पाठ किया गया था और जिनको उनके द्वारा समर्थन मिला था। चक्रपाणि और अन्य टीकाकारों ने अपनी टीकाओं में इसी शाखा के 'खरणद-संहिता' नामक अन्य ग्रन्थ तथा 'विश्वामित्र संहिता' इन दोनों का प्रयोग किया है, ये दोनों ग्रंथ आजकल अप्राप्य हैं। तो भी, 'संहिता' का नाम इन ग्रन्थों की प्राचीनता का कोई प्रमाण नहीं है क्योंकि वाग्भट्ट द्वितीय की रचना का भी नाम 'अष्टांग-हृदय-संहिता' है। हमारे पास वररुचि कृत 'वररुचि-संहिता' नामक पांडुलिपि है और दुर्गागुप्त के पुत्र रविगुप्त कृत 'सिद्धसार-संहिता' भी हैं, जो अपेक्षाकृत आधुनिक काल की हैं। ब्रह्मवैवर्तपुराण में अनेक प्राचीन चिकित्सा ग्रन्थों का उल्लेख है, यथा— घन्वन्तरिकृत 'चिकित्सातत्त्व-विज्ञान,' दिवोदास कृत 'चिकित्सा-दर्शन,' काशिराज कृत 'चिकित्सा कौमुदी,' अश्विनी कृत 'चिकित्सा सारतन्त्र' और 'ब्रह्मघ्न,' नकुल कृत 'वैद्य सर्वस्व,' सहदेव कृत 'व्याधि-सिन्धु-विमर्दन,' यम कृत 'ज्ञानार्णव,' च्यवन कृत 'जीवादान,' जावाल कृत 'तन्त्रसार,' जनक कृत 'वैद्य-संदेह-मंजन' चन्द्रसूत कृत 'सर्वसार,' जाजलि कृत 'वेदांगसार,' पैल कृत 'निदान,' करठ कृत 'सर्वधर' और अगस्त्य कृत 'द्वैध निर्णयतन्त्र'।^२ परन्तु इन ग्रन्थों के विषय में कुछ भी ज्ञात नहीं है और यह कहना कठिन है कि वास्तव में वे विद्यमान भी थे।

यह सुविदित है कि वाग्भट्ट (जिसे कभी-कभी 'वाहट' लिखा जाता है) दो थे। प्रथम वाग्भट्ट चरक और सुश्रुत को जानते थे। हर्नले और अन्यो का यह अनुमान है

^१ २.२ और २.५ पर चक्रपाणि की टीका और 'निदान' (क्षुद्ररोग) पर श्रीकण्ठ की टीका।

^२ यह अजीब बात देखने में आती है कि ब्रह्म-वैवर्तपुराण में 'घन्वन्तरि,' काशिराज दिवोदास को पृथक्-पृथक् व्यक्ति माना गया है, यह कथन सुश्रुत के उपर्युक्त कथन के विपरीत है।

कि इत्सिंग (ई० प० ६७५-८५) का यह कथन कि पहले आठ अंग आठ खण्डों में विद्यमान थे और एक आदमी ने उन्हें कुछ समय पूर्व संक्षिप्त करके संगृहीत कर दिया और भारत के पाँचों भागों के समस्त चिकित्सक इस ग्रन्थ के अनुसार चिकित्सा करते थे, वृद्ध वाग्भट्ट कृत 'अष्टांग संग्रह' की ओर संकेत करता है। ऐसी अवस्था में वाग्भट्ट प्रथम अवश्य छठी शती ई० प० के अन्तिम काल में अथवा सातवीं शती ई० प० के प्रारम्भ में जीवित होंगे क्योंकि इत्सिंग का कथन है कि उन्होंने ग्रन्थ को 'कुछ समय पूर्व' संक्षिप्त किया था, परन्तु दूसरी ओर, ऐसे ग्रन्थ के भारत के पाँचों भागों में प्रचार के लिए समय भी दिया जाना चाहिए। सुश्रुत और वाग्भट्ट प्रथम की तुलना यह प्रकट करती है कि वाग्भट्ट के समय में शारीर-शास्त्र का अध्ययन प्रायः रुक चुका था। यह बहुत सम्भव है कि वाग्भट्ट बौद्ध थे। अष्टांग-संग्रह पर इन्दुकृत एक टीका है, परन्तु इन्दु से पहले अन्य टीकाएँ विद्यमान थीं जिनकी दुर्व्याख्याओं का उन्होंने खण्डन किया था।^१

माधव, दृढ़वल और वाग्भट्ट द्वितीय सब वाग्भट्ट प्रथम को जानते थे। माधव नाम लेकर उनका उल्लेख करते हैं और समय-समय पर 'सिद्धयोग' और 'निदान' दोनों में उनसे उद्धरण देते हैं, और दृढ़वल भी ऐसा ही करते हैं।^२ हर्नले ने यह प्रदर्शित किया है कि दृढ़वल के ६६ नेत्र-रोग वाग्भट्ट के ६४ नेत्र-रोगों पर आधारित हैं। अपने अष्टांग हृदय के 'उत्तर स्थान' के लगभग अन्त में वाग्भट्ट द्वितीय वाग्भट्ट प्रथम के प्रति अपने ऋण को निश्चित रूप से व्यक्त करते हैं। परन्तु वे सब चक्रपाणि से पहले विद्यमान होंगे, जो दृढ़वल और वाग्भट्ट द्वितीय का प्रायः उल्लेख करते हैं। माधव के दृढ़वल से पहले होने का हर्नले का तर्क इस तथ्य पर आधारित है कि सुश्रुत ७४ प्रकार के नेत्र-रोगों की गणना करते हैं जहाँ वाग्भट्ट प्रथम ६४ रोगों की गणना करते हैं। दृढ़वल वाग्भट्ट प्रथम के ६४ नेत्र-रोगों को माधव द्वारा जोड़े गए दो और नेत्र-रोगों के अतिरिक्त योग के साथ स्वीकार करते हैं और इस प्रकार अपनी सूची में नेत्र-रोगों की संख्या ६६ कर देते हैं। माधव ने सुश्रुत के ७६ नेत्र-रोग स्वीकार किए थे और उनमें अपने दो का और योग कर दिया।^३ हर्नले के तर्क की दूसरी बात यह

^१ दुर्व्याख्याधिगमुप्तस्य बाहटस्यास्मदुक्तयः सन्तु संवित्तिदायिन्यस्सदागमपरिष्कृता ।

—इन्दु कृत टीका १. १ ।

^२ सिद्धयोग १. २७ अष्टांग संग्रह २.१ निदान २.२२ और २३, संग्रह १. २६६, चरक नहिता (जीवानन्द, १=६६), चिकित्सास्थान १६.३१ संग्रह २. २६ । पुनश्च, चिकित्सास्थान १६. ५३ आदि, संग्रह २.२७ आदि ।

^३ हर्नले का विचार है कि माधव हर्नले 'निदान' के मुद्रित नक्शरूप में उपलब्ध नेत्र-रोगों की कुल संख्या ७६ गृह्य नहीं है, क्योंकि माधव द्वारा दिए गए नेत्र रोगों के वर्णन ने उनका यास्त्रव मे नेत्र नहीं पेटना है और उनमें 'पथमकोप' और 'पथमगात्र' भेद सम्मिलित नहीं है। हर्नले एन Osteology पृ० १३ ।

है कि माधव चरक से उद्धृत अपने ग्रंथों में विजयरक्षित द्वारा कश्मीरी पाठ बताए गए उन ग्रंथों को सदा छोड़ देते हैं, जिनको हर्नले दृढ़वल का संशोधन कार्य बताते हैं। हर्नले के ये तर्क अत्यन्त अनिर्णायक प्रतीत होते हैं, क्योंकि यदि तथाकथित काश्मीरी-पाठ की दृढ़वल के संशोधन के साथ एकरूपता स्थापित की जा सके तो दृढ़वल का काश्मीरी होना एवं उनका माधव का परकालीन होना दोनों सिद्ध हो सकते हैं, परन्तु यह मत सिद्ध नहीं हुआ है। दूसरी ओर चक्रपाणि काश्मीरी पाठ के साथ-साथ दृढ़वल संस्कार का भी वर्णन करते हैं, और इससे ज्ञात होता प्रतीत होता है कि दोनों एक नहीं हैं।^१ माधव द्वारा ७८ नेत्र रोगों की गणना किए जाने के आधार पर उनके पहले होने का सुभाव कहीं अधिक दूर तक खींचा गया है। अतः माधव का काल निश्चित रूप से निर्धारित नहीं किया जा सकता है। संभवतः हर्नले का यह मत ठीक है कि दृढ़वल वाग्भट्ट से पूर्ववर्ती हैं।^२ फिर भी, इन तीन लेखकों की सापेक्ष पूर्ववर्तिता अथवा परवर्तिता का वास्तव में कोई महत्व नहीं है, क्योंकि वे एक दूसरे से थोड़े-थोड़े अन्तराल में विद्यमान थे और उनका काल मोटे तौर पर आठवीं और नवीं शती ई० प० के मध्य का काल बताया जा सकता है।

वाग्भट्ट द्वितीय की 'अष्टांग-हृदय-संहिता' की कम से कम पाँच टीकाएँ हैं, वे हैं अरुणदत्त (सर्वांगसुन्दरी), आशाधर, चन्द्रचन्दन (पदार्थ चन्द्रिका), रामनाथ और हेमाद्रि (आयुर्वेद-रसायन) कृत टीकाएँ। इनमें से संभवतः अरुणदत्त ई० प० १२२० में जीवित थे। माधव कृत, रोग निदान संबंधी संग्रह, 'रुग्निविश्चय' भारतीय चिकित्सा का अत्यन्त लोकप्रिय ग्रन्थ है। इस पर कम से कम सात टीकाएँ हैं; वे हैं विजयरक्षित (मधुकोश), वैद्यवाचस्पति (आतंकदीपिका), रामनाथ वैद्य, भवानीसहाय, नागनाथ (निदानप्रदीप), गणेशमिश्र की टीकाएँ और नरसिंह कविराज कृत 'सिद्धान्त चन्द्रिका' अथवा 'विवरण सिद्धान्त चन्द्रिका' नाम से विख्यात टीका।^३ परन्तु विजयरक्षित कृत टीका तैत्तिरीय अष्टांग के साथ समाप्त हो जाती है और शेष ग्रंथ उनके

^१ चक्रपाणि कृत टीका १. ७, ४६-५०।

^२ देखिए हर्नले कृत Osteology पृ० १४-१६।

^३ नरसिंह कविराज नीलकण्ठभट्ट के पुत्र और रामकृष्णभट्ट के शिष्य थे। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने 'मधुमती' नामक अन्य चिकित्सा ग्रन्थ लिखा था। उनकी 'विवरण सिद्धान्त चन्द्रिका' विजय कृत 'मधुकोश' पर आधारित होने पर भी एक उत्कृष्ट टीका है और उसमें शिक्षात्मक और नवीन बातें पर्याप्त मात्रा में विद्यमान हैं। इसकी एकमात्र उपलब्ध पांडुलिपि सम्भवतः इस पुस्तक के लेखक के पारिवारिक ग्रन्थालय में प्राप्य प्रति है, जो इसके प्रकाशन हेतु उसका संस्करण तैयार कर रहा है।

शिष्य श्रीकण्ठदत्त ने सम्पूर्ण किया था। रुन्द (जो सम्भवतः माघव हो सकते हैं) ने चिकित्सा सम्बन्धी योगों का ग्रन्थ 'सिद्धयोग' लिखा था जो चिकित्साविषयक लेखकों में सुविख्यात है।

भारतीय चिकित्सा ग्रंथों के इस संक्षिप्त विवरण के संदर्भ में 'नवनीतक' और मध्य एशिया में खोज से प्राप्त हुए, 'बोवर पांडुलिपि' के नाम से विख्यात अन्य जीर्ण-शीर्ण चिकित्साविषयक ग्रन्थों की अवहेलना नहीं की जा सकती। यह पांडुलिपि भूजपत्र पर गुप्त लिपि में लिखी हुई है और सम्भवतः पाँचवीं शती जितनी पुरानी है। यह एक बौद्ध कृति है और इसमें चरक, सुश्रुत तथा अन्य अज्ञात लेखकों से लिए गए कई योग हैं। फिर भी यह ज्ञात हो जाएगा कि वर्तमान ग्रंथ जैसे ग्रंथ में भारतीय चिकित्साविषयक ग्रन्थों के कालक्रम का विशद विवेचन अथवा विस्तृत वर्णन अनुपयुक्त होगा। आयुर्वेद साहित्य और विशेषतः चिकित्सा सम्बन्धी योगों और कल्प, वैद्यक-निघण्टु आदि के वर्णन से युक्त भाग अपार है। आउफरेष्ट के सूचीपत्र में लगभग १५०० हस्तलिखित ग्रंथों के नाम हैं, जिनमें से अधिकांश अभी तक प्रकाशित नहीं हुए हैं और कई ऐसी पांडुलिपियाँ भी हैं जिनका उल्लेख आउफरेष्ट के सूचीपत्र में नहीं है। आजकल अधिक प्रयोग में आने वाली पुस्तकों में चौदहवीं शती के शाङ्गधर के ग्रंथों का, पन्द्रहवीं शती के शिवदास द्वारा चक्रपाणि पर रचित टीका का, और सोलहवीं शती के भावमिश्र द्वारा रचित 'भावप्रकाश' का उल्लेख किया जा सकता है। बंगसेन का ग्रंथ भी काफी प्रचलित है। शारीर-विषयक ग्रंथों में भोज के ग्रन्थ और भास्कर भट्ट कृत 'शारीरपद्मिनी' उल्लेखनीय है। डल्हण ने औषधेनव-तन्त्र, पौष्कलावततन्त्र, वैतरणतन्त्र, और भोजतन्त्र की ओर संकेत किया है। चक्रपाणि ने अपनी मानुमती टीका में भालुकीतन्त्र और कपिलतन्त्र का उल्लेख किया है। शारीर ग्रन्थों के विषय में इतना ही पर्याप्त है। माघवीय 'निदान' पर श्रीकण्ठ कृत टीका में नेत्र-रोगों पर विदेहतन्त्र, निमित्तन्त्र, कांकायनन्त्र, सात्यकितन्त्र, करालतन्त्र और कृष्णात्रेयतन्त्र का संकेत मिलता है। चक्रपाणि और डल्हण की टीकाओं में नेत्र-रोगों पर 'शौनकतन्त्र' का नाम लिया गया है। डल्हण ने 'जीवकतन्त्र', 'पर्वतकतन्त्र' और 'बन्धकतन्त्र' का सूतिका कर्म विषयक ग्रन्थों के रूप में संकेत किया है। इसी विषय पर 'हिरण्याक्षतन्त्र' का नाम श्रीकण्ठ ने लिया है जबकि श्रीकण्ठ ने विष-विद्या पर 'काश्यप संहिता' और 'आलम्बायन संहिता' का उल्लेख किया है। 'उशनस् संहिता' 'सनक संहिता' और लाट्यायन संहिता का भी विषविद्या विषयक ग्रन्थों के रूप में उल्लेख किया गया है।

कुछ अन्य महत्वपूर्ण तन्त्रों में भारतीय चिकित्सा पद्धति के नियमित आठों अंगों से युक्त नागार्जुन कृत 'योगशतक' का और 'जीवसूत्र' 'भेषज कल्प' का उल्लेख किया जा सकता है। उन सबका तिब्बती में अनुवाद हो चुका था। 'अष्टांग हृदय' पर 'अष्टांगहृदयनामविद्वयकभाष्य', 'पदार्थचन्द्रिकाप्रभासनाम' 'अष्टांग-हृदय-वृत्ति' नामक

तीन ग्रन्थों का और 'वैद्यकाष्टांग हृदयवृत्तिर्भेषजनामसूची' का भी तिव्वती में अनुवाद हुआ था ।

'आयुर्वेद सूत्र' योगानन्द नाथ कृत ग्रन्थ है, जो इसी लेखक कृत टीका व डॉ. शामशास्त्री की भूमिका सहित मैसूर विश्वविद्यालय संस्कृत माला के अन्तर्गत १९२२ में प्रकाशित हुआ था । भूमिका में यह ठीक ही प्रदर्शित किया गया है कि यह अति आधुनिक ग्रन्थ है, जो संभवतः सोलहवीं शती में 'भाव प्रकाश' के आदर्श पर लिखा गया था । इसमें सोलह अध्याय हैं और इसमें आयुर्वेद को पतंजलि के योगदर्शन से संबद्ध करने का यत्न किया गया है । इसमें यह दिखलाने का प्रयत्न किया गया है कि किस प्रकार मिला-मिला प्रकार के अन्न, सत्व, रजस् और तमस् के गुणों की वृद्धि करते हैं तथा किस प्रकार से उपवास आदि की योगिक क्रियाएँ शारीरिक दशाओं को प्रभावित करती हैं । चाहे आयुर्वेद ग्रन्थ के रूप में अथवा दर्शन ग्रन्थ के रूप में इसका योगदान बहुत अल्प है । इसमें योग को आयुर्वेद से संबंधित करने की प्रवृत्ति दिखाई देती है जबकि 'वीरसिंहावलोकित' ऐसा ग्रन्थ है जिसमें फलित ज्योतिष को आयुर्वेद से संबद्ध करने का प्रयत्न किया गया है ।

अध्याय ४

भगवद् गीता दर्शन

गीता साहित्य

हिन्दुओं के प्रायः समस्त वर्गों द्वारा गीता एक पवित्रतम धार्मिक ग्रंथ माना जाता है एवं विभिन्न विचार धाराओं के अनुपंगियों द्वारा इस पर कई भाष्य लिखे गए हैं जिनमें से प्रत्येक ने अपने-अपने पक्ष में गीता की व्याख्या की है। संभवतः शंकर-भाष्य प्राचीनतम भाष्य है जो अभी उपलब्ध है; परन्तु उसमें प्राप्त प्रसंगों एवं विवेचनों के आधार पर इस बात में किञ्चित् सन्देह नहीं रह जाता कि इसके पूर्व भी भाष्य थे जिनका खण्डन उन्होंने करना चाहा।

गीता की व्याख्या करते हुए शंकर ने इस मत पर मुख्यतया जोर दिया है कि यथार्थ ज्ञान वैदिक कर्त्तव्यों अथवा धर्मशास्त्रोक्त कर्त्तव्यों के साथ सम्मिश्रित नहीं किया जा सकता। यदि अज्ञानवश अथवा आसक्तिवश एक व्यक्ति श्रुति में बताए गए कर्त्तव्यों का पालन करता रहता है और यदि यज्ञ, दान और तप (धार्मिक तपस्या) के परिणाम स्वरूप उसका मन पवित्र हो जाता है और परम तत्व के स्वरूप के बारे में इस यथार्थ ज्ञान को प्राप्त कर लेता है कि निष्क्रिय ब्रह्म ही सबमें व्याप्त है तथा क्रिया-विधि के सब नियमों के समाप्त होने पर भी जो साधारण व्यक्तियों की तरह निर्धारित कर्त्तव्यों का पालन करता है तथा दूसरों को भी उसी दिशा में कार्य करने को प्रोत्साहित करता है तब ऐसे कर्म यथार्थ ज्ञान के विपरीत होते हैं। जब कोई व्यक्ति बिना किसी इच्छा एवं प्रयोजन के कर्म करता है तो उसे कर्म नहीं कहा जा सकता। कर्त्ता केवल वही है जिसे कर्म में कामना हो। परन्तु हृदय में कामना रहित बुद्धिमान मनुष्य वस्तुतः कर्म नहीं करता यद्यपि बाह्य दृष्टि से वह केवल साधारण व्यक्ति की तरह कर्म करे। अतः शंकर के अनुसार गीता का मुख्य सिद्धान्त यह है कि मोक्ष प्राप्ति यथार्थ ज्ञान द्वारा ही सम्भव है ज्ञान तथा नित्यनेमित्तिक कर्मों का एकसाथ होना सम्भव नहीं। शंकर के अनुसार केवल अज्ञान की अवस्था में ही हमारे लिए कर्म करना आवश्यक हो सकता है, ज्ञान की अवस्था में नहीं। जिस समय ब्रह्म तादात्म्य का यथार्थ ज्ञान उदित होता है तथा अज्ञान का नाश होता है। उस स्थिति में द्वैतभाव नष्ट हो जाते हैं क्योंकि कर्त्तव्य पालन के लिए अपने उत्तरदायित्व को अंगीकार करना ही द्वैतभाव का पूर्व प्रमाण है।^१

^१ शंकर गीता भाष्य, २. ६६ योगाश्रम आश्रित, बनारस १८१८।

ग्रन्थ लिखा। ऐसा भी कहा जाता है कि उन्होंने गीताशय नाम का एक और भी ग्रन्थ लिखा है। ऐसा प्रतीत होता है कि शंकर युग के पश्चात् कुछ समय तक गीता पर कोई भाष्य नहीं लिखा गया। यामुनाचार्य नामक दो व्यक्तियों ने गीता पर पृथक्-पृथक् एक गद्य और दूसरा पद्य दो भाष्य लिखे हैं। गद्य भाष्यकार यामुना-चार्य यद्यपि विशिष्टाद्वैतवादी थे परन्तु वह रामानुज के गुरु यामुन से भिन्न थे। कंजीवरम् के सुदर्शन प्रेस द्वारा प्रकाशित उसका भाष्य अत्यन्त सुबोध है जिसमें मुख्यतया गीता के श्लोकों का शब्दार्थ है। उसके विचार से गीता के प्रथम छः अध्यायों में भक्ति के साधन स्वरूप ईश्वर के यथार्थ ज्ञान का वर्णन है। मध्य के छः अध्यायों में भक्ति एवं पूजा से प्राप्य ईश्वर के स्वरूप का वर्णन है और अन्तिम छः अध्यायों में उन्हीं विषयों की पुनरावृत्ति उनमें निहित समस्याओं के स्पष्टीकरण हेतु की गई है।

रामानुज के महान् गुरु श्री यामुन का जन्म १०६ ई० में बताया जाता है; उन्होंने गीतार्थ संग्रह नामक ग्रन्थ में गीता की विषयवस्तु का सार प्रस्तुत किया जिस पर निगमान्त महादेशिक ने 'गीतार्थ संग्रह रक्षा' नाम का भाष्य लिखा। चौदहवीं शताब्दी के वरवर मुनि ने भी इस पर गीतार्थ संग्रह दीपिका नाम की एक टीका लिखी जिसका प्रकाशन कंजीवरम् के सुदर्शन प्रेस ने किया। औफ्रेक्ट (Aufrecht) ने लिखा है कि भगवद् गीतार्थ-संग्रह-टीका नाम के एक दूसरे और ग्रन्थ की रचना 'प्रत्यक्ष-देव यथाचार्य' ने की। श्री यामुन का मत है कि गीता का उद्देश्य इस बात की पुष्टि करना है कि नारायण ब्रह्म है जो वैराग्य, यथार्थ ज्ञान एवं स्वधर्म रूपी साधन सहित भक्ति द्वारा प्राप्य है। यह कहा जा सकता है कि गीता के प्रथम छः अध्याय में आत्मज्ञान की प्राप्ति का विवरण दिया गया है जो अन्य विषयों से विरक्ति, सब कर्मों को ईश्वरार्पण करना, प्रपत्ति, ज्ञान एवं क्रिया योग द्वारा प्राप्य है। निगमान्त महादेशिक की राय में परोक्ष रूप में ज्ञानोत्पादन द्वारा अथवा अपरोक्ष रूप में स्वयं कर्म मुक्ति का साधन बन सकता है। सात से बारहवें अध्याय में ज्ञान एवं कर्म द्वारा भक्ति योग की प्राप्ति का वर्णन है और उनके विचार से ईश्वर के यथार्थ ज्ञान की उपलब्धि केवल इस प्रकार की भक्ति योग से ही सम्भव है। तेरह से अठारह अध्याय में भक्ति, ज्ञान एवं कर्म सहित पुरुषोत्तम, पुरुष तथा प्रधान के स्वरूप का अन्तर एवं विवरण है। श्री यामुनाचार्य तदनन्तर गीता के एक-एक अध्याय का वर्णन करते हैं। इस प्रकार दूसरे अध्याय में स्थितप्रज्ञ के स्वरूप का वर्णन है। ऐसी स्थिति (ब्राह्मी स्थिति) अनासक्त होकर कर्म करने की आदत एवं आत्मा को अविनाशी समझने से प्राप्त होती है। तीसरे अध्याय में यह कहा गया है कि मनुष्य को लोक रक्षा हेतु अनासक्त होकर कर्मफल को ईश्वरार्पण करके तथा यह समझकर कि गुणों के द्वारा ही कर्म होता है एवं अहंकारवश स्वयं को कर्त्ता समझने की भूढ़ता न करके कर्त्तव्य कर्म करना चाहिए। चौथे अध्याय में ईश्वरीय स्वरूप, कर्म में अकर्म देखने की विधि (अनासक्ति के कारण) तथा भिन्न-भिन्न कर्त्तव्य एवं ज्ञान के माहात्म्य का वर्णन है। पाँचवें

अध्याय में कर्म योग के लाम एवं कर्त्तव्य मार्ग की पृथक् विधियों तथा ब्रह्मानुभूति की स्थिति के स्वरूप का वर्णन है। छठे अध्याय में योग साधना का स्वरूप, चार प्रकार के योगी, योग की विधियाँ तथा योग की उपलब्धि और योग को जीवात्मा एवं परमात्मा का मिलन समझकर परम पुरुषार्थ मानने का वर्णन है। सातवें अध्याय में प्रकृति अथवा गुणों द्वारा ईश्वर के स्वरूप का आवृत्त होना, भगवत्-अनुग्रह प्राप्ति के साधन, विभिन्न भक्तों के प्रकार तथा ज्ञानी की महत्ता एवं ईश्वरीय सत्ता का वर्णन है। आठवें अध्याय में ईश्वरीय योग और उसके अविकृत एवं अविकारी स्वरूप का वर्णन है। यहाँ शरणागत जन के कर्त्तव्य एवं यथार्थ ज्ञान के स्वरूप का भी वर्णन है। नवम् अध्याय में परमात्मा की महिमा का वर्णन तथा मनुष्य रूप में अवतीर्ण होने की अवस्था में भी परम ऐश्वर्य तथा मक्ति योग का वर्णन है। दसवें अध्याय में ईश्वर की अनन्त विभूतियों, भक्ति की दीक्षा एवं वृद्धि हेतु सब वस्तुओं का ईश्वर पर निर्भर होने का विशद वर्णन है। ग्यारहवें अध्याय में ईश्वर के वास्तविक अर्थात् विश्वरूप का वर्णन है और उसमें प्रत्यक्ष रूप से प्रमाणित किया गया है कि केवल-भक्ति द्वारा ही तत्त्व ज्ञान एवं ईश्वर प्राप्ति सम्भव है। बारहवें अध्याय में भक्ति को परं बताया गया है तथा उसकी प्राप्ति के साधन एवं उसके भिन्न-भिन्न प्रकार बताए गए हैं। आगे चलकर यह भी व्यक्त किया गया है कि ईश्वर की उच्चतम प्रसन्नता केवल अपने भक्तों की भक्ति में ही है। तेरहवें अध्याय में शरीर का स्वरूप, साक्षात्कार के लिए आत्मशुद्धि, बंधन का कारण एवं विवेक का वर्णन है। चौदहवें अध्याय में बताया गया है कि किस प्रकार गुण (सत्त्व, रज एवं तम) कर्म बंधन के कारण हैं। हम गुणातीत कैसे बन सकते हैं और किस प्रकार ईश्वर ही दैव का प्रतिष्ठान है। पन्द्रहवें अध्याय में बताया गया है कि किस प्रकार पुरुषोत्तम, सर्व व्यापक महेश्वर, एवं सर्वाधार होने के कारण पुरुषों से एवं प्रकृतस्थ पुरुषों से भिन्न है। सोलहवें अध्याय में दैवी एवं आसुरी संपदा के विभाग तथा हमारे कर्त्तव्य कर्मों के यथार्थ स्वरूप के ज्ञान की दृढ़ आधारशिला की स्थापना करने वाले शास्त्रों का वर्णन है। सत्रहवाँ अध्याय शास्त्र एवं अशास्त्र में अन्तर बताता है। अठारहवें अध्याय में ईश्वर को सब कर्मों का परम कर्त्ता कहा गया है। इसके साथ-साथ आत्म-शुद्धि की आवश्यकता, व्यक्ति के कर्मों के फल का स्वरूप वर्णित है। यामुनाचार्य के मतानुसार कर्म-योग में यज्ञ, दान, तप, तीर्थयात्रा निहित है; ज्ञान योग के अन्तर्गत आत्म-निग्रह एवं चित्त-शुद्धि आते हैं तथा भक्ति-योग में ईश्वरीय मिलन से उत्पन्न प्रेमानन्द से प्रेरित परमात्म चिन्तन निहित है। ये तीनों मार्ग परस्पर एक-दूसरे की ओर उन्मुख करते हैं क्योंकि तीनों ही ईश्वरोपासना के ही स्वरूप हैं; चाहे इन्हें नित्य अथवा नैमित्तिक समझा जाय, ये आत्मा के यथार्थ स्वरूप की शोध में सहायक हैं। जब ब्रह्मानुभूति द्वारा अविद्या का पूर्ण रूप से नाश हो जाता है और जब मनुष्य ईश्वर का परम भक्त बन जाता है तब परम सत्ता में वह विलीन हो जाता है।

विख्यात वैष्णव आचार्य एवं ब्रह्मसूत्र के टीकाकार श्री रामानुज ने, जिनका जन्म १०१७ ई० में हुआ था, विशिष्टाद्वैत दर्शन की दृष्टि से गीता पर भाष्य लिखा। वेदान्ताचार्य वैकटनाथ ने उस पर एक तात्पर्य चन्द्रिका नामक उप-भाष्य लिखा। श्री रामानुजाचार्य ने अपने आचार्य श्री यामुन द्वारा लिखित संक्षिप्त भाष्य का ही अनुसरण किया। वर्ण धर्मों की अनिवार्यता के प्रश्न पर श्री रामानुज कहते हैं कि गीता के अनुसार प्रत्येक वर्ण द्वारा निर्धारित कर्त्तव्य किए जाने चाहिए क्योंकि शास्त्र ईश्वर के वचन हैं तथा कोई भी उसकी आज्ञा का उल्लंघन करने में समर्थ नहीं है। अतः शास्त्रों द्वारा निर्धारित नित्य नैमित्तिक सबके लिए अनिवार्य हैं। अतः कर्त्तव्यों का पालन बिना फल की कामना के केवल इसीलिए होना चाहिए कि वे शास्त्र के विधि-निषेध हैं। मनुष्य ज्ञानमार्ग के योग्य उसी समय होता है जब वह केवल ईश्वर को प्रसन्न करने के लिए ही कर्त्तव्य करता है, उसकी पूजा समझ कर करता है, मन की अशुद्धियों का त्याग करता है तथा इन्द्रियों को विल्कुल अपने नियंत्रण में रखता है। अपनी उन्नति की किसी भी स्थिति में मनुष्य ईश्वरोपासना के कर्त्तव्य को नहीं मिट सकता एवं ईश्वर की भक्ति के द्वारा अनादि काल से चले आ रहे पापों से उसे छुटकारा मिल सकता है तथा वह ज्ञान मार्ग के लिए योग्य बन सकता है।^१ तृतीय, ८ की व्याख्या करते हुए श्री रामानुज कहते हैं कि 'कर्मयोग ज्ञानयोग से बढ़कर है। कर्मयोग में आत्म-ज्ञान होता है अतः आत्म-ज्ञान भी इसी क्षेत्र के अन्तर्गत आता है। केवल ज्ञानयोग हमें कहीं भी ले जाने में समर्थ नहीं है क्योंकि कर्म के बिना शरीर भी जीवित नहीं रह सकता। ज्ञान-योगी के लिए भी नित्य नैमित्तिक कर्म करना आवश्यक है और इसी मार्ग (कर्म-योग) के विकास द्वारा आत्म-ज्ञान संभव है। आत्मावलोकन के समय तक कर्म मार्ग का अनुसरण करना चाहिए जिसके द्वारा मोक्ष प्राप्ति होती है। परन्तु मनुष्य का प्रधान कर्त्तव्य परम भक्ति के साथ ईश्वर में आसक्त रहना है।

तेरहवीं शताब्दी के पहले तीन चतुर्थांशों में रहने वाले मध्वाचार्य अथवा आनन्द तीर्थ ने गीताभाष्य नामक भगवद्गीता पर एक भाष्य लिखा जिस पर जयतीर्थ ने प्रमेय-दीपिका में टीका की है। उन्होंने एक भगवद्-गीता तात्पर्य निर्णय नामक एक अलग लेख भी लिखा जो गीता के मुख्य तात्पर्य को बताता है। इस ग्रंथ पर टीका जयतीर्थ ने अपनी न्याय दीपिका में की है। उसने इस तथ्य पर मुख्य बल दिया है कि ईश्वर प्रत्येक वस्तु से भिन्न है और परम लक्ष्य की प्राप्ति का एक मात्र साधन प्रेमा-भक्ति ही है। व्याख्या करते हुए उन्होंने लम्बे वाद-विवाद द्वारा शंकराचार्य के अद्वैतवाद का

^१ अनभिसंहितफलेन केवलपरमपुरुषाराधन-रूपेणानुष्ठितेन कर्मणा विध्वस्तमनोम-
लोऽव्याकुलेन्द्रियो ज्ञाननिष्ठायाम् अधिकरोति। गीता, ३. ३ पर रामानुज की
टीका। अपरञ्च, वही, ३. ४। गुजराती प्रेस, बम्बई १९०८।

खंडन किया है। मनुष्य को सांसारिक वस्तुओं में आसक्ति नहीं रखना चाहिए क्योंकि प्रत्येक वस्तु हरि-इच्छा से ही प्रभावित होती है। कर्म प्रत्येक व्यक्ति को करना ही है। चौदहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में रहने वाले मध्व के छठे शिष्य कृष्णभट्ट विद्याधिराज ने गीता टीका नामक ग्रन्थ लिखा है। सत्रहवीं शताब्दी में रहने वाले सुधीन्द्र यती के शिष्य राघवेन्द्र स्वामी ने गीता पर गीताविव्रती, गीतार्थ-संग्रह और गीतार्थ-विवरण नामक तीन ग्रंथ लिखे हैं। वल्लभाचार्य, विज्ञानमिश्र एवं निम्बाक-मत के केशव भट्ट ने भी (गीता तत्त्व प्रकाशिका) नामक, आंजनेय ने हनुमद् भाष्य, कल्याणभट्ट ने रसिक रंजिनी, जगद्गुरु ने भगवद्गीता प्रदीप, जयराम ने गीता सारार्थ संग्रह, बलदेव विद्याभूषण ने गीता भूषण भाष्य, मधुसूदन ने गूढार्थ-दीपिका, ब्रह्मानन्द-गिरि, मथुरानाथ ने भगवद्-गीता-प्रकाश, दत्तात्रेय ने प्रबोध-चन्द्रिका, रामकृष्ण, मुकुन्ददास, रामनारायण, विश्वेश्वर, शंकरानन्द, शिवदयालु श्रीधर स्वामी ने सुबोधिनी, सदानन्द व्यास ने भाव प्रकाश, सूर्य-पंडित ने परमार्थ प्रपा, नीलकण्ठ के भाव-दीपिका और शैव दृष्टिकोण से राजानक और रामकण्ठ ने सर्वतोमद्र नामक ग्रन्थ लिखे। गीता के सामान्य तात्पर्य पर कई ग्रंथ लिखे गए जैसे अभिनव गुप्त और नृसिंह ठाकुर द्वारा भगवद्गीतार्थ संग्रह, गोकुलचंद्र द्वारा भगवद्गीतार्थ सार, वादिराज द्वारा भगवद्गीता लक्षा-भरण, कैवल्यानन्द सरस्वती द्वारा भगवद्गीता-सार, नरहरि द्वारा भगवद्गीता सार संग्रह, विठ्ठल दीक्षित द्वारा भगवद्गीता-हेतु-निरणय। उपरोक्त ग्रंथों में अधिकतर भाष्य या तो शांकर भाष्य पर आधारित हैं जो एक ही विचार को दूसरी भाषा में दोहराते हैं और या वैष्णव ग्रंथों पर आधारित हैं जो मानव जीवन की प्रत्येक अवस्था में नित्य नैमित्तिक कर्मों का मंडन करते हैं और कभी-कभी वे ईश्वर के स्वरूप तथा जीव के साथ उसके सम्बन्ध के बारे में मतभेद रखते हैं। युक्ति अथवा मत की दृष्टि से इनमें मौलिकता नहीं है अतः हम अपने वर्तमान हेतु के लिए इन्हें छोड़ देते हैं।

गीता और योग

गीता चाहे किसी ने ही क्यों न लिखी हो, संभवतः यह प्रतीत होता है कि गीता के लेखक को पतंजली द्वारा अपने योगे सूत्र १-१ में प्रयुक्त चित्तवृत्ति निरोध के अर्थ में योग शब्द का पारिभाषिक अर्थ ज्ञात नहीं था—मैं यह बता चुका हूँ कि योग शब्द की व्युत्पत्ति तीन धातु शब्दों से हुई है—युजिर्-योग और युज्-समावो अर्थात् युजिर् का अर्थ है मिलाना और युज् चित्तवृत्ति निरोध के अथवा एक दिशा में उन्मुख युज् संयमाने अर्थात् युज् नियंत्रण के अर्थ में। गीता में योग शब्द का प्रयोग कई अर्थों में हुआ है जो एक दूसरे से असम्बन्धित सा जान पड़ता है। फिर भी उनके पारस्परिक सम्बन्ध की खोज करना असम्भव नहीं है। गीता में योग के प्रारम्भिक अर्थ की

व्युत्पत्ति घातु युजिर्-योगे अथवा युज् है जिसका अर्थ है मिलाना-जो निषेधात्मक रूप में नियंत्रण अथवा निरोध के अर्थ में युज् घातु से सम्बन्धित है । मिलने का अर्थ किसी वस्तु से सम्पर्क स्थापित करना है तो किसी अन्य से विच्छेद करना भी है । जब कभी किसी विशिष्ट मानसिक दृष्टिकोण अथवा कर्म करने को कहा जाता है तो बुद्धि योग शब्द का प्रयोग होता है जिसका अर्थ यह है कि व्यक्ति को किसी विशिष्ट प्रकार की बुद्धि और मानसिक दृष्टिकोण को अपनाना है । इसी प्रकार कर्म योग शब्द का अर्थ नित्य नैमित्तिक कर्मों के साथ सम्बन्ध स्थापित करना है । इसके अतिरिक्त योग शब्द का अर्थ आत्मा अथवा ईश्वर पर चित्त को स्थिर करना है । उपरोक्त सब विभिन्न अर्थों में मुख्य अर्थ 'मिलन' से है । इस मिलन में वियोग अर्थात् विच्छेद भी अन्तर्निहित है और मूलभूत तथा आवश्यक विच्छेद का अर्थ है भोगेच्छा त्याग तथा फल त्याग । इसी कारण से ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है जहाँ योग का अर्थ कर्मफल त्याग हो । इस प्रकार गीता के ६, २ में कहा गया है- 'हे पांडव ! सन्यास को योग कहा गया है । संकल्प-त्याग के बिना कोई मनुष्य योगी नहीं बन सकता ।' इच्छा त्याग के इस अभावात्मक सामान्य विचार को कहने का तात्पर्य यह है कि इस प्रकार के इच्छा त्याग के बिना उच्च प्रकार का ऐक्य सम्भव नहीं है । परन्तु इस प्रकार के फलेच्छा त्याग (संयम) के साथ-साथ प्रारम्भ में नित्यनैमित्तिक कर्म करना आवश्यक है और यह केवल उच्चतर स्तर में जब वह योगारूढ़ होता है तब ही शम सम्भव है । योगारूढ़ होने के लिए विषयों एवं कर्मों में आसक्ति को जीतना एवं कर्मफलेच्छा को छोड़ना आवश्यक है । नित्य नैमित्तिक कर्म करते हुए तथा भोगासक्ति से मन को हटाने का प्रयास करते हुए धीरे-धीरे हम स्वाभाविक रूप से भोग, आनन्द तथा स्वार्थ के उद्देश्य से अलग होने में सफल होते हैं । इस स्तर पर ही मनुष्य योगारूढ़ कहलाता है । इस समय परमात्मा एवं आत्मा अथवा यथार्थ एवं मिथ्या आत्मा के बीच संघर्ष होता है । क्योंकि आत्मा का झुकाव हमेशा स्वार्थ तथा सुख एवं रोग लक्षण निदान एवं कार्य-चिन्ता से सम्बन्धित प्रयोजनों की तरफ रहता है परन्तु इसके अन्दर ही उच्चतर आदर्श रहता है जो इसे ऊँचा उठा सकने में समर्थ है । मनुष्य अपना ही मित्र है और अपना ही शत्रु है । यदि वह अपने स्वाभाविक रुझानों तथा विषयानन्द के प्रलोभनों का अनुसरण करे तो वह बुराई का निम्न मार्ग अपनाता है तथा वह अपने उच्चतर मूल्यों का शत्रु है । जबकि उसका स्पष्ट कर्तव्य है कि वह अपने आपको ऊँचा उठावे, तथा ऐसा प्रयास करे कि वह नीचा नहीं गिरे तथा विषयों में अनासक्ति के स्तर तक पहुँच जावे । मित्र एवं शत्रु, विजेता एवं जित,

^१ असन्यस्तोऽपरित्यक्तः फल विषयः संकल्पोऽभिसंधिर्वैत सोऽसन्यस्त संकल्पः । शांकर-भाष्य, ६. २ न सन्यस्तः फल संकल्पो येन । उपरोक्त पर श्रीधर भाष्य । योगाश्रम संस्करण, बनारस १९१९ ।

ऊँचा उठाने वाली शक्ति एवं आकर्षित करने वाली शक्ति का द्वैत परमात्मा एवं आत्मा का अन्तर बताता है। जब परमात्मा आत्मा को जीत लेता है तब आत्मा अपना ही मित्र है। जब व्यक्ति अपनी वासनाओं तथा आसक्तियों को जीतने में असफल होता है तो व्यक्ति अपना ही शत्रु है। बुराई की तरफ आकर्षित होती हुई आत्मा में भी आत्मोद्धार की शक्ति निहित रहती है। यह आत्मोद्धार की शक्ति बाह्य नहीं है, यह तो आत्मा में ही निवास करती है और गीता इस आज्ञा में दृढ़ है—'तुम्हें अपना उत्तयन करना चाहिए, अपने-आपको पतनोन्मुख नहीं करना चाहिए क्योंकि आत्मा ही आत्मा का मित्र एवं शत्रु है।'^१

जब इस प्रकार आत्मा निम्न प्रवृत्तियों को जीत लेती है और उदात्त, भूमि पर आ जाती है तब ही आत्मा और परमात्मा का मिलन होता है। परमात्मा में सदैव उत्थान का आदर्श रहता है। इस प्रकार योग के दो कार्य हैं—एक तो स्वामाविक भुक्ताव वाली इन्द्रिय-आसक्ति से अलग करने का प्रयास एवं दूसरी ओर अपना उत्तयन करना तथा परमात्मा से संस्पर्श का प्रयास। प्रथम स्तर पर मनुष्य शास्त्र के विधि-निषेध के अनुसार कर्म करता है तदनन्तर स्वार्थोद्देश्य से तथा भोगासक्ति से अलग करने का प्रयत्न करता है एवं दूसरे स्तर पर वह निम्न प्रयोजनों को जीतने में एवं परमात्मा से संस्पर्श करने में सफल होता है। उस स्थिति में भी वह अपना कर्तव्य केवल कर्तव्य के लिए करता रहता है अथवा परमात्मा से संस्पर्श एवं ध्यानापासना में उसका समय बीतता है। इस प्रकार गीता की मान्यता है कि जिस मनुष्य ने अपने आपको जीत लिया है तथा जो अपने आप में शान्त है वह परमात्मा से मिलता है। वही व्यक्ति सच्चा दार्शनिक है क्योंकि उसे केवल सत्य का ज्ञान ही नहीं बरन् आत्मानुभूति के कारण वह प्रसन्न भी है और उसने ऐसे सत्यों का प्रत्यक्ष साक्षात्कार कर लिया है। उसे कोई डिगा नहीं सकता। वह इन्द्रियजित् स्वर्ण और लोष्ठ में, शत्रु एवं मित्र में, पापी एवं सदाचारी में समानता देखता है। ६-८, ६-१०। उसका परमात्मा के साथ मिलन होता है एवं वह योगी कहलाता है।^२ कई गद्यांशों से

^१ ६. ५।

^२ युक्त इति उच्यते योगी समलोष्ठाश्मकांचनः ६. ८। शंकर इसे निम्न प्रकार से स्वतंत्र वाक्यों में विभाजित करते हैं—य ईदृशो युक्तः समाहित इति स उच्यते कथ्यते; स योगी समलोष्ठाश्मकांचनः। श्रीधर का मत इससे विल्कुल भिन्न है। उसकी राय में यह योगारूढ़ स्थिति की परिभाषा है एवं युक्त का अर्थ योगारूढ़ से है जो मेरी राय में अनुचित है। मेरी व्याख्या सरलतर एवं उपरोक्त दोनों परिभाषाओं से अधिक अपरोक्ष है तथा छठे अध्याय के सातवें और दसवें श्लोकों के प्रसंग में उचित ठहराए जा सकते हैं।

(जहाँ इस प्रसंग में क्रिया 'युज्' का प्रयोग हुआ है) यह स्पष्ट है कि योगी शब्द की व्युत्पत्ति 'युज्' धातु से हुई है।^१

गीता के मत में ईश्वर अथवा परमात्मा से ऐक्य स्थापित करने के इच्छुक योगी को अपने मन एवं शरीर को नियंत्रण में रखकर निराश रहते हुए अपरिग्रही एवं एकाकी रहना चाहिए।^२ योगी शुद्ध एवं समभूमि पर अपना स्थिर आसन लगावे, उस पर पहले दमं फिर मृगछाला और फिर कोमल वस्त्र बिछावे, वहाँ अपने विचारों, इन्द्रियों एवं क्रिया-व्यापारों को नियंत्रित करे तथा मन को भगवान् के एकाकी बिन्दु पर केन्द्रित करे, आत्मशुद्धि के लिए आसन पर बैठ कर योग का अभ्यास करे तथा इस प्रकार स्वयं को पवित्र करे।^३ योगी को न तो अतिशय खाना चाहिए और न विल्कुल कम ही खाना चाहिए तथा न खूब सोना चाहिए और न जागरण ही करना चाहिए। इस प्रकार उसे जीवन का मध्यम मार्ग अपनाना चाहिए एवं अतिशय से बचना चाहिए। पतंजलि द्वारा उपादिष्ट योग-क्रिया से यह अतिशयता से बचाव विल्कुल भिन्न है। पातंजल-योग ने एक ऐसी विधि का वर्णन किया है जिसके द्वारा योगी शनैः-शनैः अपने जीवन की ऐसी अवस्था में अभ्यस्त हो जाता है कि अन्ततोगत्वा वह खाना-पीना पूर्णरूप से छोड़ सकता है एवं शरीर और मन को निश्चल बना सकता है। मन को एकाग्र करने में योगी का अन्तिम लक्ष्य मन की चंचलता को समाप्त करना है। पतंजलि के अनुसार योगी के समक्ष चित्तवृत्ति निरोध के रूप में उत्थान का एक उद्देश्य रहता है। पूर्ण निरोध शरीर की सम्पूर्ण गतियों को रोके बिना सम्भव नहीं है। एतदर्थं इच्छाओं एवं वासनाओं का मूलोच्छेदन केवल इसीलिए आवश्यक नहीं है कि वे मन को विभिन्न विषयों की ओर उड़ा ले जाती हैं वल्कि इसलिए भी है कि वे शरीर की गति को आवश्यक बना कर पुनः मन को क्षुब्ध बना

^१ योगी युंजीत सततमात्मानं रहसि स्थितः गीता-६-१० ।

उपविश्यासने युंज्याद् योगमात्म विशुद्धये-६-१२ ।

युक्त आसीत मत्परः-६-१४ ।

युंजनेवं सदात्मानं योगी नियत मानसः ६-१५ ।

^२ एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ६-१५ शंकर, श्रीधर एवं अन्य लेखकों के अनुसार-‘यत चित्तात्मा’ में ‘आत्मा’ शब्द देहात्थ में प्रयुक्त हुआ है।

^३ शंकर एवं श्रीधर ‘तत्र’ का प्रयोग ‘आसने’ के विपेक्षणार्थ में करते हैं। ‘आसने’ का यह विशेषण केवल व्यर्थ ही नहीं होगा अपितु ‘एकाग्रम्’ बिना किसी कर्म के रह जाएगा। ‘युञ्ज्यात्’ क्रिया की (जिसका शाब्दिक अर्थ जोड़ना चाहिए) पर श्रीधर ने ‘ग्रन्थान् करना चाहिए’ कह कर टीका की है जो संगत प्रतीत नहीं होती (६-१२) ।

देगी। अतः योगी को मन एवं शरीर की द्विविध गतियों के नियंत्रण का अभ्यास करना है। सब प्रकार के सुखों के अभाव में तथा जलवायु की शीतोष्ण सम्बन्धी असुविधाओं में अभ्यस्त होकर अन्ततः सम्पूर्ण प्रकार की शारीरिक गतियों को रोकने की तैयारी में उसे खाने पीने की आवश्यकता से मुक्त होने की आदत डालना है। परन्तु जयतक व्यक्ति का श्वासोच्छ्वास चालू है तबतक यह सफलतापूर्वक नहीं किया जा सकता अतः उसे घंटों एवं दिनों तक ही नहीं बल्कि कई मास एवं वर्षों तक पूर्ण श्वास-नियंत्रण हेतु प्राणायाम में अभ्यस्त होना है। योग में नैतिक उत्थान को केवल इसीलिए आवश्यक माना गया है कि इच्छाओं एवं वासनाओं का पूर्ण निरोध किए बिना शरीर एवं मन की गतियों को पूर्णरूप से नहीं रोका जा सकता। योगी को शरीर एवं मन में गति पैदा करने वाली सब नई वाधाओं को ही दूर नहीं करना पड़ता अपितु सूक्ष्मतर विषयों पर मन की एकाग्रता का अभ्यास करना पड़ता है ताकि उसके परिणामस्वरूप मन की अर्द्धचेतन शक्तियों को भी नष्ट किया जा सके। इस प्रकार मन की शक्ति को क्षीण करने के लिए हमें इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि नए इन्द्रिय विषय, नए संकल्प, विचार, भाव इत्यादि उसे (मनको) आक्रान्त न कर सके एवं दूसरी ओर मन को एकाग्र करने वाली क्रियाएँ करते रहना चाहिए जिनसे द्वारा अर्द्धचेतन पूर्वानुभूतियों का महान् कोप विलीन हो जाय। दोनों ओर से बाहर निकाला हुआ मन पूर्णरूप से रिक्त एवं विलीन हो जाता है। पातंजल-योग का आदर्श शरीर एवं मन के समस्त व्यापारों का पूरा निरोध करने वाला पूर्ण अतिशयतावाद (Extremism) है।

गीता दूसरी ओर युक्ताहार, पान, निद्रा तथा शरीर की सामान्य गतियों का एक स्वर्णिम मध्यम मार्ग निर्धारित करती है। गीता के योगी का उद्देश्य मन का पूर्णरूप से निरोध नहीं है बल्कि मन अथवा आत्मा का ईश्वर के साथ एकत्व स्थापित करना है। ध्यानाभ्यास करने वाले योगी को आसन करने के लिए गीता का उपदेश है। इसका कहना है कि योगी शरीर, मस्तक और गर्दन को सम करके स्थिर होता हुआ इधर-उधर न देखे और अपनी नाक की नोक पर दृष्टि जमावे। गीता को प्राणायाम एवं श्वासोच्छ्वास की प्रक्रिया ज्ञात है। परन्तु आश्चर्य है कि ध्यान-योग के छठे अध्याय में इसका कुछ भी प्रसंग नहीं है जहाँ प्रायः सम्पूर्ण अध्याय योगाभ्यास एवं योगियों के आचरण से परिपूरित है। पाँचवें अध्याय के सत्ताईसवें श्लोक में कहा गया है कि कुछ लोग सम्पूर्ण इन्द्रियों तथा प्राणों के सब कर्मों का आत्म-संयम रूपी अग्नि में हवन किया करते हैं। उसी अध्याय के दो अस्पष्ट श्लोकों (५. २६ और ३०) में कहा गया है कि कुछ लोग प्राणवायु का अपान में एवं अपानवायु का प्राण में हवन किया करते हैं और इस प्रकार प्राण और अपान की गति को रोककर प्राणायाम किया करते हैं और कुछ लोग अल्पाहारी होकर प्राणों में प्राणों का ही

होम किया करते हैं। ऐसे कार्य विभिन्न प्रकार के यज्ञ कहे गए हैं तथा उन्हें संपादित करने वाले योगी नहीं बल्कि यज्ञ-विदः (अर्थात्: यज्ञ के विज्ञान को जानने वाले) कहलाते हैं। प्राण को प्राण में अथवा प्राण को अपान में होमने का तथा उसे यज्ञ कहने का ठीक-ठीक अर्थ समझना कठिन है। शंकर, श्रीधर तथा अन्य लेखकों की व्याख्या इस सम्बन्ध में हमारी सहायता नहीं करती। वे हमें यह नहीं बताते कि इसे क्योंकर यज्ञ कहा जाय अथवा किस प्रकार प्राण का प्राण में हवन किया जा सकता है एवं इस सम्बन्ध में प्रयुक्त शब्द 'जुह्वति' का पर्यायवाची शब्द भी हमें वे नहीं बताते। मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि संभवतः इस सम्बन्ध में रहस्यमयी प्रतीकोपासनाओं का प्रसंग है जो यज्ञों के स्थान पर प्रयुक्त हुए थे एवं जिनका प्रसंग उपनिषदों में पाया जाता है। इस प्रकार मैत्री उपनिषद् ६. ९ में ब्रह्म की अहं के रूप में उपासना करने का उपदेश है तथा इस सम्बन्ध में पाँच प्रकार की वायु का 'प्राणाय स्वाहा' 'अपानाय स्वाहा' इत्यादि मंत्रों के साथ अग्नि में हवन करने का उपदेश है। हम सरलतापूर्वक यह कल्पना कर सकते हैं कि विकासोत्तर काल में आहुति का स्थान प्राणायाम ने ग्रहण कर लिया और रूपान्तर में भी उसकी संज्ञा यज्ञाहुति की ही प्रचलित रही। यदि यह कल्पना स्वीकार की जाय तो इससे प्रतीत होगा कि प्राणायाम प्रक्रिया किस प्रकार वैदिक काल की प्रतीकोपासना के साथ जोड़ दी गई।^१ प्रतीकोपासना के प्रसंग में प्राणायाम का विकास अस्वाभाविक प्रतीत नहीं होता। वस्तुतः मैत्री उपनिषद् ६. १८ में प्रतीकोपासना के साथ-साथ प्राणायाम का निश्चित रूप से वर्णन है। शरीर की उष्णता, पूरक व रोचक क्रियाओं से उत्पन्न होती है जिसमें जठराग्नि भी सम्मिलित है और कृष्ण का भी गीता में ऐसा ही आशय मिलता है (१५.१४) 'मैं वैश्वानर रूप अग्नि होकर प्राणियों की देह में रहता हूँ और प्राण एवं अपान से युक्त होकर चार प्रकार के अन्न को पचाता हूँ।' भगवान् कृष्ण इस बात को भली प्रकार जानते थे कि नासिका में विचरण करने वाले पान अपान सम किए जा सकते हैं अथवा प्राणवायु भ्रुवों के मध्य में या मूर्धनि में स्थिर किया जा सकता है।^२ प्राण को मूर्धनि अथवा भ्रुवों के मध्य में ले जाने का वास्तविक प्रयोजन

^१ एस० एन० दासगुप्ता द्वारा लिखित 'हिन्दू मिस्टिसिज्म' देखो।
शिकागो १९२७, पृ० १८-२०।

^२ प्राणायाम की समीकृत्वा नासान्यान्तर चारिणी-५-२७। यहाँ शंकर ने 'समीकृत्वा' की व्याख्या नहीं की है। श्रीधर के अनुसार प्राण एवं अपान ही ऊर्ध्व एवं अधोगति के निरोध से सम करके 'प्राणायामो ऊर्ध्वाधोगति निरोधेन समी कृत्वा कुम्भकं कृत्वा-प्राणवायु को दोनों भ्रुवों के मध्य में सम्यक् प्रकार से रखने का सही तात्पर्य का पता नहीं। भ्रुवोर्म मध्ये प्राणनावेश्य नम्यक्' (८-१०)। हमें यहाँ शंकर तथा श्रीधर दोनों से कोई नहीं मिलती। 'सूक्ष्मात्मानः प्राण-

धताना कठिन है। अथर्व-शिरा उपनिषद् एवं अथर्व-शिखा उपनिषद् में माना गया है कि प्राण की ऊर्ध्व गति सम्भव है अथवा यह प्राण मूर्धनि में रहने के कारण उसकी रक्षा कर सकता है।^१ वयोदृढ़ों के दर्शन होते ही युवकों के प्राण उठने की बात मनुस्मृति में भी कही गई है। परन्तु कुछ भी हो, एक बात स्पष्ट है कि पतंजलि योग में प्राण और अपान को सम करने एवं मूर्धनि एवं श्रुवों के मध्य में प्राणों को स्थिर करने की क्रिया का शाब्दिक वर्णन नहीं है।

गीता के छठे अध्याय में योगी की दिनचर्या के प्रसंग में गीताकार ने सलाह दी है कि योगी को निडर होकर शान्त अन्तःकरण से ब्रह्मचर्य का पालन करके तथा मन का संयम करके चित्त लगाकर ईश्वर परायण होते हुए मुक्त में ही युक्त हो जाना चाहिए। इससे उसकी आत्मा को शान्ति प्राप्त होती है तथा जिसके द्वारा उसका अहं परमात्मा में विलीन हो जाता है और उसके संस्थान में निर्वाण का आनन्द प्राप्त करता है।^२ योगी मन को आत्मा में एकाग्र करके एवं वासना रहित होकर ही योगारूढ़ हो सकता है। योग की उपरोक्त साधना के द्वारा वह समस्त विषयों से अपना मन खींच लेता है एवं आत्मा के द्वारा आत्मा का दर्शन करके परम शान्ति और संतोष प्राप्त कर लेता है। इस उच्चतर स्थिति को प्राप्त कर लेने पर बुद्ध के द्वारा विषय सुख के परे जाकर तथा ईश्वर में स्थित होकर आत्यंतिक सुख

मास्थितो योगधारणाम् (८-१२) में श्रीधर ने 'सुप्ति' की व्याख्या 'श्रुवोर्मध्ये' (दोनों भौंहों के बीच में) की है।

^१ अथर्वशिरा, ४ तथा ६, एवं अथर्वशिखा, १।

^२ शान्ति निर्वाणपरमां मत्-संस्थामधिगच्छति ६-१५ 'शान्ति' एवं 'निर्वाण' शब्दों के प्रयोग ईश्वरसंस्थ व्यक्ति के आनन्द की ओर संकेत करते हैं। उपरोक्त दोनों शब्दों का और विशेषतया 'निर्वाण' का बौद्ध दर्शन में निश्चित महत्त्व है। परन्तु गीता को यह बौद्ध दर्शन का मान्य अर्थ अज्ञात है। अतः मैं 'निर्वाण' शब्द का अनुवाद 'आत्म-विलीनिकरण का आनन्द' करता हूँ। यह शब्द मुख्यतया 'प्रकाश के बुझने' के अर्थ में किया गया है। गीता से परम्परागत रूप में सम्बन्धित महा-भारत में भी इसी अर्थ को लिया गया है-३-१०४३८।

स पीत्वा शीतलं तोयं पिपासार्तो महोपतिः।

निर्वाणमगमद्वीमान् सुसुखी ज्ञाभवत्तदा ॥

पुनः महाभारत १२.७१५० एवं १३.०१४ में 'निर्वाण' परम सुख के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है तथा इसका सम्बन्ध शान्ति से है (जैसा कि उपरोक्त श्लोक में वर्णित है- 'शान्ति निर्वाण परमां' महाभारत ६.१०७६ तथा अन्य स्थल पर यह शब्द 'परम ब्रह्म' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। महाभारत १०.१३२३६।

का अनुभव करता हुआ योगी कदापि उससे दूर नहीं हटता । ऐसा योगी अपनी सब वासनाओं को छोड़ देता है तथा मन के द्वारा इन्द्रियों को नियंत्रित करता है और जब कभी भी मन विभिन्न विषयों की ओर भ्रमित होता है, तब उसे नियंत्रण करने का तथा स्थिर करने का प्रयत्न करता है । मन को शनैः शनैः आत्मा में स्थिर करके एवं बाह्य विषयों को बाहर करके आंतरिक संकल्पों को त्यागने का प्रयत्न करता है एवं विषयों में राग को त्यागने का अभ्यास करता है । योग की इस सीढ़ी पर योगी को परम प्राप्ति का भाव हो जाता है और ऐसी स्थिति में उसे महानतम् सांसारिक दुःख किञ्चित् मात्र भी विचलित नहीं कर सकता । योग की परिभाषा कभी-कभी यह दी जाती है कि उसमें दुःख के संस्पर्श की सम्भावना नहीं है ।^१ यह स्थिति केवल निरन्तर आत्मविश्वास के साथ साधना करने से एवं प्रारंभिक असफलताओं से खिन्न हुए विना प्राप्त की जा सकती है । वासनाओं से अविचलित एवं राग से अविशुद्ध योगस्थ योगी की उपमा निर्वाण स्थान में रखे हुए दीपक की स्थिर ज्योति से की गई है ।^२ इस परम स्थिति को प्राप्त हुए योगी को ब्रह्मभूत की संज्ञा दी गई है और यह अधिकार पूर्वक कहा गया है कि उसे परमानन्द की प्राप्ति हो गई है । योगयुक्त अपनी आत्मा में सब भूतों को देखता है और सब भूतों में अपनी आत्मा को देखता है । योग युक्त होने के कारण वह ब्रह्मभूत होकर सब भूतों में ईश्वर को देखता है और ईश्वर में सब प्राणियों को देखता है । फिर भी यह केवल अव्यावहारिक सर्वेश्वरवाद नहीं है क्योंकि ऐसा दृष्टिकोण विविध प्रसंगों में दोहराए गए मुख्यादेशों के विरुद्ध है । एक ओर तो वह एक रहस्यमय अवस्था है जिसमें वह ब्रह्म भूत होकर ब्रह्म के साथ एकत्व स्थापित करता है और दूसरी ओर योगयुक्त संसार से विरक्त नहीं होता क्योंकि वह उसे अपना स्वयं का ही स्वरूप समझता है । वह अपने सुख को दूसरों के सुख से बढ़ावा नहीं देता एवं अपने दुःख को महत्व नहीं देता । अर्थात् अपने सुख में या दुःख में अथवा दूसरों के सुख अथवा दुःख में अपनी आत्मा से उपमा देता है । योगारूढ़ होने के कारण वह सर्वव्यापी तथा सबको धारण करने वाले ईश्वर को अपना स्वामी समझकर उसकी उपासना करता है । परमात्मा के साथ एकत्व स्थापित करके योगी अपनी आत्मा से परे चला जाता है तथा उस ईश्वर का जो केवल उच्चतम साधनों का परम आदर्श ही नहीं अपितु परम तत्त्व भी है, — अपनी आत्मा में साक्षात्कार करता है । ज्योंही योगी अपनी निकृष्टतर वासनाओं एवं इच्छाओं से वीतराग हो जाता है, वह अपना उत्थन उच्चतर स्थिति में कर लेता है जहाँ पर 'मेर' और 'तेरा' का भेद नहीं रहता एवं व्यक्तिगत स्वार्थ की सीमा समाप्त होकर

^१ तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं योग संज्ञितम् ६. २३ ।

^२ यथा दीपो निवातस्यो नैगते सोपमास्मृता, ६. १६ ।

विस्तृत एवं सार्वभौमिक हो जाती है तथा स्वार्थ परमार्थ में परिवर्तित हो जाता है। इस दृष्टिकोण से योग को गीता ने कहीं-कहीं समत्व की संज्ञा दी है।^१

गीता में पतंजलि योग-सूत्र जैसा योग का कोई निश्चित एवं विशेष अर्थ नहीं माना गया है जिसके फलस्वरूप योग की परिभाषा एक नहीं अनेक की गई हैं। इस प्रकार, योग को कर्म-योग कहा गया है (५-१) और इसे सांख्य-योग अर्थात् ज्ञान-योग से भिन्न समझा गया है (२, ३६)। कर्मयोग को योगियों का मार्ग (३-३) (३, ७) (५, २) (१३, २४) में बताए जाने का प्रसंग है। बुद्धियोग का भी प्रयोग कम से कम तीन स्थानों पर (२-४६, १०:१०, १८:५७) और भक्तियोग का प्रयोग एक स्थान पर (१४:२६) किया गया है। इन सभी प्रसंगों में योग का जो अर्थ अनुकूल प्रतीत होता है वह 'संयुक्त होना'। यह कहा ही जा चुका है कि योग का उपरोक्त व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ गीता का मुख्य विषय है। गीता का एक मुख्य उपदेश यह है कि मनुष्य को अपने नित्य कर्म करने चाहिए और इसी कर्तव्य परायणता को ही कर्म-योग कहा गया है। परन्तु स्वार्थलाम अथवा सुख की भावना से प्रेरित होकर किए जाने की अवस्था में कर्म परम लाम की प्राप्ति के हेतु नहीं हो सकते। अतः किसी लाम अथवा सुख से प्रेरित हुए बिना कर्म करने की सलाह दी गई है। अतएव कर्म करते हुए शुभ एवं अशुभ फलों से, सुख एवं दुःख से तथा अपने ही कर्मों से उत्पन्न निन्दा और स्तुति से निष्कलंकित रहना फल में अनासक्ति रखने से सम्भव है और मनुष्य के लिए कर्म करने का यही उचित ढंग है। निष्काम्य कर्म करना ही कर्म में कुशलता है क्योंकि इसी मार्ग द्वारा मनुष्य योग युक्त होने अथवा आत्म-लाम में समर्थ हो सकता है। यहाँ योग को कर्म करने में कुशलता कहा गया है (योगः कर्मसु कौशलम् २.५०) केवल कर्म करने की अथवा अनासक्ति रहने की कला ही योग नहीं कही जा सकती। इसे योग इसलिए कहा गया है क्योंकि वह परम तत्त्व की प्राप्ति में एक आवश्यक साधन है। अतः यह स्पष्ट है कि योग शब्द का क्रमशः उच्चतर भावार्थों में रूपान्तर हुआ है जिसका आधार निस्संदेह 'युज्' धातु है।

इस सम्बन्ध में यह बात ध्यान में रखना महत्वपूर्ण है कि पातंजलि-योग में वर्णित प्राणायाम की प्रक्रिया गीता के कर्मयोग, बुद्धियोग अथवा परमयोग की आवश्यक अंग नहीं मानी गई है। यह कहा जा चुका है कि प्राणायाम का प्रयोग प्रतीकोपासना के प्रसंग में ही हुआ है जिसका गीता के योग सम्बन्धी सामान्य विचार से कोई सम्बन्ध नहीं है। गीता में समाधि शब्द का प्रयोग संज्ञारूप में तीन बार (२:४४, ५३, ५४) और क्रियारूप में तीन बार (६:७, १२:६, १७:२) किया गया है परन्तु क्रिया रूप का प्रयोग पतंजलि के विशेष अर्थ में नहीं हुआ है, अपितु साधारण धात्वर्थ में अर्थात्

^१ समत्वं योग उच्यते, २. ४८।

स=म-आ+घा=(अपेक्षा या स्थापन) । दो स्थानों पर (२.४४ तथा ५३) संज्ञा-रूप में प्रयुक्त समाधि शब्द का अर्थ श्रीधर और शंकर ने मन का अधिष्ठान अथवा मन का परम धाम अर्थात् ईश्वर बतलाकर दिया है ।^१ गीताकार को मानव के आंतरिक नैतिक संघर्ष का भली-भाँति ज्ञान था । उसके मतानुसार हम अपने आत्म तत्व से संपर्क स्थापित करके ही अपनी वासनाओं की तुच्छता के, कर्म फलेच्छा के, एवं निकृष्ट स्वायंपरता को अपेक्षाकृत अधिक आदर देने का परित्याग कर सकते हैं । क्योंकि आत्मतत्त्व से सम्पर्क स्थापित करना ही ईश्वर से सामीप्य स्थापित करना है । इस अवस्था में जगत् में मानव के स्थान तथा उसके भविष्य के बारे में उसका विस्तृत तथा उच्चतर दृष्टिकोण बन जाता है इसलिए वह ब्रह्मा के साथ एकत्व स्थापित करता है जिसके फलस्वरूप उसका व्यक्तिगत स्वार्थ समाप्त हो जाता है । वह नीच-ऊँच में एवं पापी और पुण्यवान् में समदर्शी हो जाता है । वह ईश्वर को सर्व भूतों में तथा सब प्राणियों को ईश्वर में देखता है और यही स्थिति गीता के अनुसार वास्तविक योग है । इस स्थिति में जाति, धर्म, उच्च पद, पाप, पुण्य एवं ऊँच-नीच की सब विषमताएँ समाप्त हो जाती हैं, और इस सार्वलौकिक समानता की श्रेष्ठानुभूति को भी योग कहा गया है । केवल इस स्थिति को ही योग की संज्ञा नहीं दी गई है अपितु स्वयं ईश्वर को भी योगेश्वर कहा गया है । इस योग के फलस्वरूप योगी को परम शांति तथा परमानन्द की प्राप्ति होती है तथा उसे तनिक मात्र भी भौतिक दुःख-दर्द स्पर्श तक नहीं कर सकते । दुःख अथवा आनन्द की अवस्था से यह पूर्ण स्वतंत्रता योग का फल होने के कारण स्वयं योग कही गई है । उपर्युक्त सर्वेक्षण से यह स्पष्ट है कि गीता का योग पतंजलि के योग से सर्वथा भिन्न है और गीता-कार पतंजलि-योग अथवा उसके द्वारा प्रयुक्त निशिष्ट पदों से परिचित रहा होगा—ऐसी सम्भावना प्रतीत नहीं होती ।^२

गीता में योग का विश्लेषण भी उपनिषदों में वर्णित योग से सर्वथा भिन्न है । कठोपनिषद् में इन्द्रिय-दमन को योग कहा गया है परन्तु गीता में दम को योग न मानकर उसको केवल प्रारम्भिक अवस्था ही माना गया है । अन्य उपनिषदों में वर्णित बहुत सी योगिक प्रक्रियाओं में पतंजलि के मत की तरह योग को षडंगयोग अथवा अष्टांगयोग

^१ २.४४ में शंकर ने श्रुतःकरण अथवा बुद्धि को मनस् का कर्म माना है । परन्तु श्रीधर इन कर्म को ईश्वर मानते हैं एवं २.५३ में शंकर और श्रीधर में मतभेद है कि कर्म अथवा योगास्तुता अथवा मिलन का आधार ईश्वर है ।

^२ 'पदम् में योगमैश्वरम्' ६.५, एवं विभूति योगम् १०.१३, उपर्युक्त दोनों स्थलों पर 'योग' का विभिन्न अर्थ है क्योंकि वह अलौकिक शक्तियों के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है, परन्तु गीताकार शंकर एवं श्रीधर वहाँ भी उसका अर्थ 'युक्ति' के अर्थ में तथा 'शैश्वर्य योग' की व्याख्या 'अलौकिक शक्तियों से युक्त' के अर्थ में करते हैं ।

की प्राप्ति का साधन बताया है ।^१ इस योग का लक्ष्य परमात्मा का साक्षात्कार अथवा मोक्ष की परावस्था को प्राप्त करना है । अन्य उपनिषदों के प्रसंग की ओर जाना व्यर्थ है क्योंकि जो कुछ अबतक बताया गया है उससे स्पष्ट है कि गीता में वर्णित योग का सिद्धान्त उन योग उपनिषदों के सिद्धान्त से सर्वथा भिन्न है जिनमें अधिकतर अपेक्षित रूप से अतिकाल की तिथि के हैं तथा सम्भवतः जो गीता से भिन्न परम्पराओं के साथ संबद्ध हैं ।

गीता में सांख्य और योग

गीता में कहीं-कहीं सांख्य और योग को भिन्न और कहीं-कहीं एक ही माना गया है । यद्यपि गीता का आधार गुण, प्रकृति और उसके विकार हैं फिर भी सांख्य शब्द का प्रयोग गीता में ज्ञान मार्ग के अर्थ में किया गया है । गीता के २.३६ श्लोक में ज्ञान-योग को कर्म-योग से पृथक् माना गया है वहाँ श्रीकृष्ण ने कहा है कि अभी मैंने सांख्य-योग का वर्णन किया है और अब मैं योग का वर्णन करता हूँ । इससे सांख्य-योग के अर्थ का पता चलता है । यह ज्ञान आत्मा के अमरत्व तथा उससे सम्बन्धित पूर्वजन्म के सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । इसके अतिरिक्त यह सिद्धान्त भी प्रतिपादित किया गया है कि जन्म, वृद्धि एवं विनाश आदि परिवर्तन शरीर के धर्म होते हुए भी आत्मा पूर्ण रूप से अविकारी रहता है । आत्मा-सनातन, विभु (सर्व व्यापी), अविकारी, अनिर्वचनीय एवं अचिन्त्य होने के कारण शस्त्र उसका छेदन नहीं कर सकते एवं अग्नि उसे जला नहीं सकती । गीता के १३-२५ में यह कहा गया है कि कई लोग आत्मा को सांख्य-योग के अनुसार समझते हैं एवं शंकर इस श्लोक की विवेचना करते हुए कहते हैं कि सत्व, रज, और तम गुणों से पूर्णतया भिन्न आत्मा-नुभूति को नाम ही योग है । परन्तु यह अर्थ मान लेने पर सांख्य शब्द के साथ जुड़े हुए योग शब्द का अर्थ स्पष्ट नहीं होता । शंकर ने योग शब्द के अर्थ की व्याख्या न करते हुए केवल सांख्य शब्द का अर्थ बताया है और दोनों का अर्थ एक ही किया है जो पलायन प्रतीत होता है । श्रीधर, शंकराचार्य द्वारा मान्य सांख्य की व्याख्या का अनुसरण तो करते हैं परन्तु उनके लिए सांख्य एवं योग को समानार्थ समझना कठिन है । उसने योग की व्याख्या पतंजलि के समान, आठ अंगों वाले योग के अर्थ में की है परन्तु उन्होंने यह स्पष्ट नहीं किया है कि अष्टांग योग को किस प्रकार सांख्य के अर्थ में लिया जा सकता है । निस्संदेह यह सत्य है कि ठीक पूर्वागत श्लोक में यह

^१ तदा प्राणायामनयोः ऐक्यं कृत्वा; ध्यानविदुः देखिए ६३-५ (एड्यर लाइब्रेरी संस्करण, १९२०) । यह गीता के 'प्राणायामो समा कृत्वा' के सादृश्य प्रतीत होता है ।

के बिना सन्यास प्राप्त होना कठिन है (और) निष्काम कर्मयोगी परब्रह्म परमात्मा को सीधे ही प्राप्त हो जाता है। वक्ष में किया हुआ है शरीर जिसके ऐसा जितेन्द्रिय (और) विशुद्ध अन्तःकरण वाला (एवं) संपूर्ण प्राणियों के आत्म रूप परमात्मा में एकीभाव हुआ निष्काम कर्मयोगी कर्म करता हुआ भी लिप्त नहीं होता।

उपर्युक्त विवेचना से यह सार निकलता है कि गीता में इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि शंकराचार्य के अनुसार सांख्य का अर्थ प्रकृति और गुणों का पुरुष से अन्तर बताना है (गीता १३:२५) अथवा इसका सम्बन्ध कपिल के सांख्ययोग के पुरुष, प्रकृति एवं उनके विकारों के सृष्टि रचना सम्बन्धी सिद्धान्त एवं सत्तामूलक अथवा तत्त्वार्थ सिद्धान्त से है। निस्संदेह पुरुष एवं प्रकृति के दर्शन एवं सिद्धान्त से गीताकार भली-भाँति विज्ञ था परन्तु इसे सांख्य की संज्ञा कहीं भी नहीं दी गई है। गीता में सांख्य का अर्थ तत्त्व-ज्ञान अथवा आत्म-बोध है। शंकर अपने गीता भाष्य (१८:१३) में सांख्य को वेदान्त बतलाते हैं, यद्यपि १३:२५ में सांख्य की परिभाषा पुरुष और प्रकृति में भेद-ज्ञान कहकर की गई है जिससे गीता के सांख्य का कपिल के सांख्य के साथ समानार्थ होता है।

महामारत में भी सांख्य एवं योग का कई स्थानों पर वर्णन है। परन्तु प्रायः सभी स्थलों में उसका प्रयोग परम्परागत कपिल-सांख्य अथवा अन्य कोई वैसे ही मत के अर्थ में है। योग का भी प्रयोग या तो पतंजलि योग अथवा कोई पूर्व प्रचलित योग सूत्रों के अर्थ में है। एक स्थान पर योग एवं सांख्य का एक अर्थ में प्रयोग हुआ है जो गीता के अंशों से अक्षरशः मिलता-जुलता है। परन्तु महाभारत एवं गीता के सांख्य अथवा योग के प्रयोग का कोई सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता। जैसाकि पहले कहा ही जा चुका है कि गीता में योग का प्रयोग तीन अलग-अलग अर्थों में किया गया है : ईश्वरार्पण, कर्मफल त्याग, और परं प्रभु एवं विभु ईश्वर से युक्त होना। महाभारत के उपर्युक्त अध्याय में इन्द्रियों को मन में, मन को अहंकार में, अहंकार को बुद्धि में और बुद्धि को अर्ध्यक्त (प्रकृति) में लय करने का एवं प्रकृति को विकारों सहित समाप्त करके पुरुष का ध्यान करने का वर्णन है। इससे यह स्पष्ट है कि इस योग-दर्शन का कपिल के सांख्य-दर्शन से निश्चित रूप से सादृश्य है।^१ महाभारत में (१२:३०६) योग का मुख्यतः प्रयोग 'ध्यानाय' में किया गया है जिसके अंग हैं मनस् एकाग्रता एवं प्राणायाम। यह कहा जाता है कि योगी को मनस् द्वारा अपनी इन्द्रियों का एवं बुद्धि द्वारा अपने मनस् का निरोध करना चाहिए। ऐसी स्थिति में वह युक्त एवं भांतिपूर्ण स्थान में गतिहीन दीपगिद्धा की तरह है।^२ यह श्लोक स्वभावतः

^१ यदेव योगाः पश्यन्ति तत् सांख्यैरपि दृश्यते

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स तत्त्ववित् ॥

^२ गीता, ६:१६, यथा दीपो निवातस्थो।

इस प्रकार की धारणा में उसे ऐसा दृढ़ होना चाहिए कि उसके लिए अपने तथा दूसरों के सुख एवं सुरक्षा में कोई भेद न रह जाय। ध्यान के विषय पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, रंग इत्यादि हो सकते हैं। विषय के ध्यान की प्रथम अवस्था में विषय के नाम-रूप का ज्ञान होता है; तदुपरान्त सम्बन्धित गति समाप्त होकर मन विषय के अन्तर-तम में स्थिर हो जाता है। अगली दो अवस्थाओं में प्रसन्नवदनोन्नति एवं अखंड अन्तरानन्द की प्राप्ति होती है तथा आगे की ओर ले जाने वाली इस ध्यानोत्पन्न एकाग्रता के फलस्वरूप चित्त-विमुक्ति अर्थात् निर्वाण प्राप्ति होती है।

यह स्पष्ट है कि इस बौद्ध योग का पातंजल योग पर बहुत ऋण है परन्तु गीता के योग का उससे कोई सरोकार नहीं। बौद्ध-योग के नैराश्यवाद का कुप्रभाव केवल पातंजल योग पर ही नहीं अपितु अर्वाचीन हिन्दू विचारधाराओं पर भी प्रतिपक्षी भावनाओं के चिन्तन को प्रोत्साहन देने के रूप में पड़ा; ये भावनाएँ साधारणतः आकर्षक प्रतीत होती हैं।¹ पतंजलि ने और तदनन्तर हिन्दू ग्रन्थों ने मैत्री इत्यादि की भावनाएँ भी बौद्ध दर्शन से भ्रंशोकार कीं। विभिन्न साधारण विषयों पर ध्यान करने के ढंग भी गीता के ध्यान योग से असमान हैं। बौद्ध योग का नैराश्य का अंशमात्र भी गीता में नहीं है। यह कहीं भी सब वस्तुओं के जुगुप्सामय पक्ष पर ध्यान करने को नहीं कहती जिससे कि हमारे मन में सभी सांसारिक वस्तुओं के प्रति घृणा की भावना उत्पन्न हो जाए। यह प्राणिमात्र के प्रति मैत्री अथवा करुणा की भावना के आदर्श तक नहीं पहुँचती। इसका एक मात्र उद्देश्य मनुष्य को समत्व योग सिखाना है जिससे कि भक्त अनुकूलता अथवा प्रतिकूलता के परे चला जाय तथा जिससे दुराचारी और सदाचारी तथा 'स्व एवं पर' का भेद नष्ट हो जाय। प्रपत्ति योग एवं निष्काम कर्मयोग का दर्शन बौद्ध-धर्म में नहीं पाया जाता। यह प्रपत्ति अथवा न्याय पातंजल-योग में भी मिलता है परन्तु यहाँ इसका प्रयोग चित्तवृत्ति के निरोध के विशिष्ट अर्थ में नहीं किया गया है। पतंजलि के सूत्रों में यह विचार एक स्थान पर ही उपलब्ध है एवं बाद के काल के ग्रन्थों में वर्णित योगिक क्रियाओं की सम्पूर्ण विधि में इसको ज्ञान नहीं है। सम्भवतः ऐसा प्रतीत होता है कि पतंजलि के सूत्र उपर्युक्त विचार के लिए गीता के ऋणी हैं जहाँ प्रपत्ति एवं ईश्वर-युक्त को योग कहा गया है तथा यही गीता का मुख्य विषय है जो पुनः पुनः गीता में दोहराया गया है।

इस प्रकार योग-उपनिषद्, पतंजलि-योग-सूत्र बौद्ध-योग अथवा महाभारत (जिसमें योग विषय का वर्णन है) को गीता के निरूपण का स्रोत निश्चित करने में हम असफल हुए हैं। केवल पंचरात्र ग्रन्थों में ही गीता के समान योग का अर्थ ब्रह्म समर्पण माना

¹ न्याय मंजरी, वैराग्य शतक, शांति शतक, देखो।

गया है। उदाहरणार्थ अहिबुध्न्य-संहिता में योग का प्रयोग हृदयाराधन, हवि, तथा भगवत्-आत्म-समर्पण के अर्थों में किया गया है और योग की परिभाषा 'जीवात्मा का परमात्मा से संयोग' कहकर दी गई है।^१ अतः यह निष्कर्ष सही प्रतीत होता है कि पंचरात्र ग्रन्थों के एवं गीता के योग के परम्परागत स्रोत एक ही हैं।

गीता में सांख्य दर्शन

यह पहले ही कहा जा चुका है कि इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि गीता में सांख्य शब्द का अर्थ परम्परागत सांख्य दर्शन से है। फिर भी प्रकृति एवं पुरुष का प्राचीन दर्शन गीता के दर्शन का आधार है। इस दर्शन का संक्षिप्त निरूपण इस प्रकार है : गीता में प्रकृति को महद् ब्रह्म (अर्थात् योनि के रूप में महान् रचयिता) कहा गया है (गीता १४:३)।^२ गीता में कहा गया है कि प्रकृति को गीता में योनि बताया गया है जिसमें सृष्टि रचना के हेतु ईश्वर गर्भ धारण का हेतु है नाना प्रकार की सब योनियों में जितनी मूर्तियाँ अर्थात् शरीर उत्पन्न होते हैं उन सबकी त्रिगुणमयी माया गर्भ को धारण करने वाली माता है (और) ब्रह्म बीज को स्थापन करने वाला पिता है। तीनों गुण—सत्त्व, रजस् एवं तमस्, प्रकृति से उत्पन्न कहे गए हैं^३—जो मुक्त जीवात्मा को शरीर में बाँधते हैं। उन तीनों गुणों में प्रकाश करने वाला निर्विकार सत्त्व गुण तो निर्मल होने के कारण सुख एवं ज्ञान की प्राप्ति से अर्थात् ज्ञान के अभिमान से बाँधता है। यह कहा जाता है कि पृथ्वी में या स्वर्ग के देवताओं में ऐसा कोई भी प्राणी नहीं है, जो इन प्रकृति से उत्पन्न हुए तीनों गुणों से रहित हो।^४ (क्योंकि यावन्मात्र सर्व जगत् त्रिगुणमयी माया का ही विकार है) चूंकि प्रकृति के द्वारा ईश्वर से गर्भित होने से गुण उत्पन्न होते हैं अतः ईश्वर को गुणों का कर्त्ता कहा गया है यद्यपि ईश्वर सदा गुणातीत है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है—सत्त्वगुण सुख एवं ज्ञान के साथ जीवात्मा को बाँधता है। रजोगुण क्रिया का कारण है एवं कामना और प्राप्ति से उत्पन्न हुआ वह (इस) जीवात्मा (देही) को कर्मों से

^१ अहिबुध्न्यसंहिता में नाड़ी एवं वायु के सम्बन्ध में कई बातें लिखी गई हैं जिनका सम्बन्ध सम्भवतः उत्तरकाल में पंचरात्र परम्परा से हो गया।

^२ ममयोनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन् गर्भे दद्याम्यहम्—१४. ३।

श्रीधर एवं अन्य टीकाकारों का अनुसरण करते हुए मैंने प्रकृति को महद्ब्रह्म कहा है। शंकर 'मम' एवं 'योनि' के मध्य 'माया' शब्द का रहस्यमय ढंग से कथन करते हैं जो सम्पूर्ण अर्थ को बदल देते हैं।

^३ गीता १४. ५।

^४ गीता १८. ४०।

और उनके फल की आसक्ति से बांधता है। तमोगुण ज्ञान के प्रकाश को आच्छादित कर देता है और उससे कई दोष उत्पन्न होते हैं। क्योंकि तमोगुण अज्ञान से उत्पन्न होता है अतः वह जीवधारियों को अंधा बना देता है और उन्हें प्रमाद, आलस्य और निद्रा में बांधता है। इन तीनों गुणों की वृद्धि भिन्न-भिन्न समय में भिन्न-भिन्न तरह से होती है। जिस समय इस देह में सब इन्द्रियों और अन्तःकरण में चेतनता और बोधशक्ति उत्पन्न होती है उस काल में ऐसा जानना चाहिए कि सत्वगुण बढ़ा है। रजो गुण के बढ़ाने पर लोभ (और) प्रवृत्ति अर्थात् सांसारिक चेष्टा (तथा) सब प्रकार के कर्मों का (स्वाधर्म बुद्धि से) आरम्भ (एवं) अशान्ति अर्थात् मन की चंचलता (और) विषय-भोगों की लालसा उत्पन्न होती है। तमोगुण की वृद्धि होने पर (अन्तःकरण और इन्द्रियों में) अप्रकाश (एवं) कर्तव्य कर्मों में अप्रवृत्ति और प्रमाद, व्यर्थ चेष्टा और मोह उत्पन्न होते हैं।

विभिन्न तत्त्व अव्यक्त प्रकृति, बुद्धि, अहंकार, मन और दस ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ हैं। मन इन्द्रियों से परे अर्थात् अधिक सूक्ष्म एवं बलवान है। बुद्धि मन से परे है एवं बुद्धि से भी अत्यंत परे वह (आत्मा) है। मन को विभिन्न इन्द्रियों का नियामक कहा गया है। यह उन पर अधिकार जमाकर विषय भोग करता है। बुद्धि और अहंकार के सम्बन्ध को निश्चित रूप से कहीं नहीं बताया गया है। इन विकारों के अतिरिक्त पाँच महाभूत हैं।^१ यह कहना कठिन है कि गीता में पंच महाभूतों को प्रकृति का विकार बताया गया है अथवा उनका अलग ही अस्तित्व है। यह आश्चर्य-जनक है कि उपर्युक्त तत्व गीता में सांख्यदर्शन की भाँति कहीं भी प्रकृति के विकार नहीं बताए गए हैं अपितु पंचमहाभूत, मन, बुद्धि एवं अहंकार को आठ प्रकार की ईश्वरीय प्रकृति बताया गया है।^२ यह भी कहा गया है कि ईश्वर की अपरा एवं परा-दो प्रकार की प्रकृति है। उपर्युक्त आठ प्रकार की प्रकृति अपरा कही गई है तथा जीवभूत उसकी परा प्रकृति कही गई है।^३ तीसरे अध्याय के ५वें, २७वें तथा २९वें श्लोक में, तेरहवें अध्याय के २१वें श्लोक में, चौदहवें अध्याय के पाँचवें श्लोक में, अठारहवें अध्याय के चालीसवें श्लोक में गुणों का प्रकृति से सम्बन्ध बताया गया है तथा उपर्युक्त सब स्थलों में प्रकृति को गुणों की जननी कहा गया है यद्यपि महाभूतों को प्रकृति से उत्पन्न नहीं बताया गया है। गीता के नवम् अध्याय के दसवें श्लोक में कहा गया है कि ईश्वर के अघिष्ठान द्वारा माया (प्रकृति) चराचर सहित सर्वजगत् को रचती है। प्रकृति शब्द (परा एवं अपरा) ईश्वरीय परम भाव

^१ गीता ३.४२, १३.६ एवं ७, १५. ६।

^२ गीता ७.४।

^३ गीता ७.५।

के स्वरूप के भिन्न-भिन्न दो अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। सम्भवतः गीता में प्रकृति का मूलार्थ ईश्वरीय स्वभाव है; प्रकृति का दूसरा अर्थ है वह प्रधान सिद्धान्त जिससे गुण उत्पन्न होते हैं। यह अर्थ ईश्वरीय स्वभाव की केवल पुनरुक्ति ही है। पंचमहाभूत, अहंकार, बुद्धि, अव्यक्त, दस इन्द्रियाँ, एक मन, पाँच इन्द्रियों के विषय अर्थात् शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध, (तन्मात्र), इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और स्थूलदेह का पिंड एवं चेतनता (और) धृति को विकार सहित क्षेत्र कहा गया है। अन्य स्थल पर केवल शरीर को ही क्षेत्र कहा गया है।^१ अतः ऐसा प्रतीत होता है कि क्षेत्र शब्द का विस्तृत अर्थ केवल (स्थूल) शरीर से ही नहीं, अपितु, पूर्ण सूक्ष्म शरीर से है जिसके अन्तर्गत चित्त की वृत्तियाँ, शक्तियाँ सामर्थ्य एवं अव्यक्त तथा उपचेतन तत्त्व है। इस प्रसंग में यह स्पष्ट कर दिया जाय कि क्षेत्र शब्द का प्रयोग विशेष रूप से शरीर एवं भावों के संघात सहित मन रूप किया गया है परन्तु जिसमें चेतन आत्मा क्षेत्रज्ञ अथवा क्षेत्री को पृथक् रखा गया है। यह कहा गया है कि जिस प्रकार एक ही सूर्य इस सम्पूर्ण क्षेत्र को प्रकाशित करता है। उसी प्रकार क्षेत्रिन् सम्पूर्ण क्षेत्र को प्रकाशित करता है।^२

जैसा कि कहा जा चुका है कि गीता में ईश्वर की अपरा एवं परा दो प्रकार की भिन्न प्रकृति है; अपरा के अन्तर्गत पंचमहाभूत, अहंकार बुद्धि इत्यादि एवं दूसरी में जीवभूत आते हैं। यह भी कहा जा चुका है कि प्रकृति में ईश्वर के चेतन रूप बीज को स्थापित करने से उस जड़ चेतन के संयोग से गुण उत्पन्न होते हैं जो प्राणिमात्र में व्याप्त हैं। अतः त्रिगुण विभिन्न गतिशील प्रवृत्तियों के रूप में अहंकार बुद्धि इन्द्रियों चेतना इत्यादि के सम्पूर्ण लिंग शरीर को बनाते हैं, जो क्षेत्र का आव्यात्मिक रूप है। क्षेत्रज्ञ अथवा क्षेत्री संभवतः आकाश तुल्य सूक्ष्म सर्वव्यापी पुरुष ही हैं जो सब भूतों में स्थित होते हुए भी उनके गुणों से अलिप्त है। यह कहना कठिन है कि गीता के अनुसार ईश्वरीय संयोग से पूर्व प्रकृति स्वयं क्या है। प्रकृति को एवं ईश्वर को एक समझना युक्तिसंगत नहीं है। अनादि प्रकृति का ईश्वर के साथ सहअस्तित्व है एवं वह उससे अलग नहीं हो सकती। गीता में ऐसा कोई प्रसंग नहीं मिलता जिससे ईश्वर की अष्टधा अपरा प्रकृति एवं परा प्रकृति को एक ही माना जाय क्योंकि प्रकृति को सब स्थलों पर गुण एवं उसके विकार की योनि बताया गया है। गीता में प्रकृति अहंकार इन्द्रिय आदि के गुणों द्वारा उत्पन्न होने का भी कोई प्रसंग उपलब्ध नहीं है। गुण शब्द का अर्थ भोगात्मक, भावात्मक नैतिक अथवा अनैतिक गुणों से है। ये गुण ही हमें प्रवृत्ति में लगाते हैं, संग एवं इच्छा उत्पन्न करते हैं, सुख-दुःख देने वाले हैं, तथा

^१ गीता १३.२।

^२ गीता, १३.३४।

शुभ और अशुभ कर्म करवाते हैं । प्रकृति को उन ज्ञानात्मक, भोगात्मक एवं रागात्मक प्रवृत्तियों की जननी कहा गया है जो गुणों की यथाक्रम अधिकता से उत्पन्न होते हैं । चेतनमय जगत् का निर्माण करने वाले लिंग शरीर एवं पंचमहाभूत के विकार गुण अथवा प्रकृति द्वारा उत्पन्न नहीं प्रतीत होते । ऐसा प्रतीत होता है कि इन आठों को ईश्वर की परा प्रकृति अर्थात् जीव भूत सहित इन अष्टधा विकारों को समूह मानकर अपरा प्रकृति बताया गया है । श्रेष्ठ को शरीर मन एवं गुणों का संघात कहा गया है । अतः अपरा प्रकृति, परा प्रकृति अथवा पुरुष एवं प्रकृति—इस प्रकार तीन परम तत्व माने गए हैं । प्रकृति गुणों को उत्पन्न करती है जो अनुभूतमय या सस्कारात्मक है । अपरा प्रकृति के अन्तर्गत पंच महाभूतमय जगत् आता है जिसके विकार शरीरेन्द्रिय तथा मन इत्यादि हैं । अतः संभवतया सांख्य के उत्तरार्द्ध विकास में इन दो प्रकृतियों को एक ही बताकर ऐसा माना गया है कि गुण केवल हमारी अनुभूतियों को ही नहीं पैदा करते अपितु सब मन की वृत्तियाँ, इन्द्रियाँ इत्यादि एवं पंचमहाभूत एवं उनके विकार भी उनसे ही उत्पन्न हुए हैं । अतः गुण प्रकृति के द्वारा उत्पादित फल नहीं है अपितु साम्यावस्था में वे स्वयं प्रकृति ही हैं । गीता के अनुसार ईश्वरीय बीजरूपी संयोग द्वारा ही गुणों की उत्पत्ति होती है । साम्यावस्था में वे स्वयं प्रकृति नहीं हैं । अपरा प्रकृति, प्रकृति एवं गुणों का सम्बन्ध समझना कठिन है । इस सम्बन्ध की कल्पना के गर्मदाता एवं दोनों को धारण करने वाले ईश्वर के माध्यम द्वारा ही की जा सकती है । केवल एक पुरुष ही मूल जीव भूत विमु के रूप में है जो उत्पत्तिकर्ता एवं संयोग के कारण सुख-दुःख भोक्ता होते हुए भी गुणों के परिणाम से लिप्त नहीं होता । इसका स्वाभाविक परिणाम यह निकलता है कि उत्तम और अनुत्तम पुरुष भी दो प्रकार के हैं जिनमें उत्तम पुरुष सदा गुणातीत एवं गुणों से अलिप्त रहता है जबकि विभिन्न भूतों में विभक्त अनुत्तम पुरुष अर्थात् जीवात्मा प्रकृति एवं गुणों से सदैव संयुक्त रहता है तथा उनके कार्यों से निरंतर प्रभावित होता रहता है । पुरुष प्रकृति में अघिष्ठित होकर प्रकृति के गुणों का उपभोग करता है, और प्रकृति के गुणों का यह संयोग पुरुष का गली-धुरी योनियों में जन्म लेने का कारण होना है ।^१ (प्रकृति के गुणों के) उपद्रष्टा अर्थात् समीप बैठकर देखने वाले, अनुमोदन करने वाले, भर्ता अर्थात् (प्रकृति के गुणों को) बढ़ाने वाले और उपभोग करने वाले को ही इन तत्वों में पर-पुरुष महेश्वर और परमात्मा कहते हैं ।^२ गीता में पुरुष शब्द का प्रयोग बार-बार

^१ गीता, १३.२१ ।

अर्थों में किया गया है—(१) पुरुषोत्तम अथवा ईश्वरार्थ में,^१ (२) व्यक्ति के अर्थ में,^२ (३) क्षर पुरुष और (४) अक्षर पुरुष । सब भूत क्षर एवं जीवात्मा अक्षर कहलाते हैं । यह उत्तम पुरुष क्षर और अक्षर दोनों से भिन्न हैं, उसका परमात्मा कहते हैं । वही अव्यय ईश्वर त्रैलोक्य में प्रविष्ट होकर (त्रैलोक्य) का पोषण करता है ।^३ परन्तु ईश्वर क्षर से परे और अक्षर से उत्तम (पुरुष) होने से लोक-व्यवहार में पुरुषोत्तम नाम से प्रसिद्ध है ।^४ दोनों प्रकृति और परमात्म-पुरुष अनादि हैं । परमात्म पुरुष गुणातीत एवं अक्षर होने से शरीरस्थ होने पर भी न तो कर्त्ता है और न गुणों से लिप्तमान होता है । प्रकृति को कार्य (अर्थात् देह का) और, कारण (अर्थात् इन्द्रियों के कर्तृत्व) का हेतु कहा गया है । प्रकृति सर्वप्रवृत्तियों, प्रेरकों एवं क्रियाओं का मूलभूत तत्त्व है तथा (कर्त्ता न होने पर भी) सुख-दुःखों को भोगने के लिए पुरुष हेतु कहा गया है ।^५ परमात्म पुरुष सर्वव्यापी होने पर भी परं पुरुष के रूप में शरीर के सुख-दुःख एवं रागादि अनुभवों से विमुक्त होकर प्रत्येक व्यक्ति के शरीर में स्थित है । जीवात्मा ही सदैव गुणों से प्रभावित होकर सुख-दुःखों को भोगता है । गुणातीत, इच्छा एवं रागरहित, सुख-दुःख से परे होने का किञ्चित् मात्र प्रयत्न भी जीवात्मा को शुद्ध एवं अमर परमात्मा के आधीन करना है । इस दिशा में प्रत्येक प्रयत्न का अर्थ परमात्मा के साथ अस्थाई योग है । यह कहा जा चुका है कि गीता परमात्मा एवं जीवात्मा में संघर्ष मानती है एवं परमात्मा द्वारा जीवात्मा के उद्धार की सम्मति देती है । हमारी सब साधनाओं में एक और उत्तम पुरुष हमें ऊपर खींचता है और गुण नीचे खींचते हैं फिर भी उत्तम पुरुष स्वयं अकर्त्ता है । हमारा पतन करने वाली शक्ति गुणों से उत्पन्न होती है एवं जीवात्मा उसका प्रयोग करता है । इन सब प्रयत्नों में उत्तम पुरुष सुख-दुःख एवं शुभाशुभ में स्थितप्रज्ञ निश्चल तथा अविकारी अनुद्विग्न आदर्श के रूप में स्थित रहता है । कई लोग सांख्य एवं कर्मयोग से अपने आप में ही ध्यान से आत्मा को देखते हैं । प्रत्येक निष्काम कर्म करने का अर्थ परमात्मा अथवा ईश्वर के साथ अस्थाई योग है । ज्ञानयोग का अर्थ ब्रह्मानुभूति है जिसके द्वारा त्रिगुणमयी प्रकृति ही सब कर्मों की कर्त्ता मानी जाती है तथा जिसके द्वारा आत्मा के अनासक्त स्वरूप का ज्ञान, कर्म एवं ईश्वर के साथ सम्बन्ध का दार्शनिक विश्लेषण,

^१ गीता, ११.१८ : सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ।

वही, ११.३८ : त्वमादि देवः पुरुषः पुराणः ।

‘पुरुषोत्तम’ के लिए, द्र० वही, ८.१; १०.१५; ११.३; १५.१८ तथा १५.१९ ।

^२ वही, २.१५; २.२१; २.६०; ३.४ इत्यादि ।

^३ वही, १५.१६ तथा १७ ।

^४ वही, १५.१५ तथा १८ ।

^५ गीता, १३-२० ।

परमात्मा, जीवात्मा एवं प्रकृति के सम्बन्ध का ज्ञान, ईश्वर की सगुण उपासना का ज्ञान एवं सर्व कर्मों को उसके अर्पण करने एवं साक्षात्कार के परमानन्द की अनुभूति, होती है, अतः वे सब योग ही हैं ।^१

यहाँ सरलतापूर्वक ध्यान में आता है कि अन्य दार्शनिकों के द्वारा उपरोक्त विषय परम्परागत सांख्य दर्शन में परिवर्द्धित कर दिया जा सकता था । यह पहले ही कहा जा चुका है कि प्रकृतियों का विवेचन ही सांख्य की एक प्रकृति के रूप में हो जाता । परमात्मा एवं जीवात्मा का वर्णन जिसमें जीवात्मा सुख एवं दुःख का अनुभव करता है जबकि परमात्मा जीवात्मा के सुख-दुःखों का उपदृष्टा होते हुए भी अलिप्त रहता है—सहज ही एक ही दृक्ष पर बैठे हुए दो पक्षियों की औपनिषदिक उपमा की याद दिलाता है जिनमें से एक स्वादिष्ट फलों को खाता है जबकि दूसरा उनके बिना ही सन्तुष्ट रहता है ।^२ परमात्मा एवं जीवात्मा के निश्चित सम्बन्ध के स्वरूप को गीता स्पष्ट नहीं करती । यह निश्चित रूप से नहीं बताती कि जीवात्मा एक है या अनेक, न इनकी सत्तामूलक अवस्थाओं को ही बताती है । यह सुगमतापूर्वक समझा जा सकता है कि कैसे इन दो अस्पष्ट रूप से संबंधित दिखाई देने वाले पुरुषों को समन्वित करने का आत्मानुरूप एवं बुद्धिगम्य सामान्य विचार का प्रयत्न अनन्त, असीम, शुद्ध, सर्वव्यापी पुरुषों के सिद्धान्त में फलित होता है और जिसके परिणामस्वरूप क्षर पुरुष, पुरुष एवं प्रकृति के मिथ्या एवं भ्रमात्मक परस्पर प्रतिबिम्ब का फल हो जाता है । गीता ने तीन प्रसंगों में माया शब्द का प्रयोग किया है (७-१४ और १५-१८-६१) परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि यह शब्द दुर्वोच शक्ति अथवा अविद्या के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है न कि भ्रमात्मक अथवा चमत्कारी रचना के अर्थ में । गीता ने किसी भी स्थल पर जगत् को मानसिक अथवा आध्यात्म तत्वों को केवल प्रतीति मात्र नहीं माना है । अतः यह ध्यान में भी नहीं आ सकता कि हमारे प्रति-दिन के अनुभव के विवेचन के लिए क्षर पुरुष को केवल भ्रमात्मक माना जाय । परन्तु यह कहना कठिन है कि प्रकृति के गुणों का भोक्ता इस क्षेत्रज्ञ पुरुष का पर पुरुष (जो गुणातीत है) से पृथक् अस्तित्व किस प्रकार हो सकता है जबतक कि क्षेत्रज्ञ पुरुष को पर पुरुष की शक्ति का परिणाम न समझा जाय । ऐसे सिद्धान्त से स्वभावतः (केवल) इस बात की पुष्टि होती है कि क्षेत्रज्ञ पर पुरुष का त्रिगुणमयी प्रकृतित्व प्रतिबिम्ब है । स्वतंत्र पर-पुरुष गुणों ने परे शुद्धावस्था में है । परन्तु अपने शुद्ध सत्व एवं निलिप्त स्वभाव से भूरा हुए बिना ही गुणों में प्रतिबिम्बित जीव अथवा क्षर के रूप में अपने आप को

^१ ध्यायेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना
सर्वे मात्मेन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥

प्रकृति के गुणों का भोक्ता समझने लगता है एवं पुरुषोत्तम को अपना परम तत्त्व मानता है । यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि गीता का पुरुष-तत्त्व उत्तरकाल के सांख्य सिद्धान्त से अधिक अस्पष्ट है परन्तु उससे क्षर से अक्षर का सम्पर्क स्थापित करने में उपरोक्त सिद्धान्त अधिक लचीला होने के कारण लाभप्रद है; क्योंकि इसके द्वारा क्षर पुरुष में परपुरुष तक पहुँचने की शक्ति आ जाती है ।

सत्त्वगुण, रजोगुण एवं तमोगुण सब प्रकार की मानसिक प्रवृत्तियों के सामान्य लक्षण समझे जाते थे एवं सब प्रकार के कर्मों के प्रेरक भी सत्त्व, रजस् और तमस् ही समझे जाते थे । तदनुसार मानसिक भावों को भी सात्त्विक, राजसिक तथा तामसिक कहा गया है । इस प्रकार श्रद्धा भी तीन प्रकार की बताई गई है । जो पुरुष सात्त्विक है अर्थात् जिनका स्वभाव सत्त्वगुण प्रधान है वे देवताओं का यजन करते हैं । राजस् पुरुष यक्षों और राक्षसों का यजन करते हैं एवं इसके अतिरिक्त जो तामस् पुरुष हैं, वे प्रेतों और भूतों का यजन करते हैं । परन्तु जो लोग दम्भ और अहंकार से युक्त होकर काम एवं आसक्ति के बल पर शास्त्र के विरुद्ध घोर तप किया करते हैं तथा जो न केवल शरीर के पंचभूतों के समूह को ही वरन् शरीर के अन्तर्गत रहने वाले अपने शरीर एवं आत्मा को कष्ट देते हैं, वे अविवेकी और आसुरी बुद्धि के माने जाते हैं । फलाशा की आकांक्षा छोड़कर अपना कर्त्तव्य समझ करके शास्त्र की विधि के अनुसार शान्तचित्त से जो यज्ञ किया जाता है वह सात्त्विक यज्ञ है । जो फल की इच्छा से अथवा दम्भ के हेतु अर्थात् ऐश्वर्य दिखलाने के लिए किया जाता है वह राजस् यज्ञ है । शास्त्र विधि रहित, अन्नदान विहीन, बिना मन्त्रों का, बिना दक्षिणा का और श्रद्धा से शून्य यज्ञ तामस् यज्ञ कहलाता है । तप भी शरीर अर्थात् कायिक, वांगमय एवं मानस् कहे गए हैं । देवता, ब्राह्मण, गुरु और विद्वानों की पूजा, शुद्धता, सरलता, ब्रह्मचर्य और अहिंसा को शरीर अर्थात् कायिक तप कहते हैं । (मन को) उद्वेग न करने वाले सत्य, प्रिय और हितकारक सम्भाषण को तथा स्वाध्याय अर्थात् अपने कर्म के अभ्यास को वांगमय (वाचिक) तप कहते हैं । मन को प्रसन्न रखना, सौम्यता, मोन अर्थात् मुनियों के समान वृत्ति रखना मनोनिग्रह और शुद्ध भावना—इनको मानस् तप कहते हैं । उपरोक्त त्रिविध तप यदि फल की आकांक्षा न रखकर किए जाएँ तो वे सात्त्विक तप कहलाते हैं । परन्तु जो तप (अपने) सत्कार, मान या पूजा के लिए अथवा दम्भ से किया जाता है वह तप राजस् कहा जाता है; ऐसे तप का फल चंचल एवं अस्थिर होता है । मूढ़ आग्रह से स्वयं कष्ट उठाकर अथवा (जारण-मारण आदि कर्मों के द्वारा) दूसरों को सताने के हेतु से किया हुआ तप तामस् कहलाता है । वह दान सात्त्विक कहलाता है कि जो कर्त्तव्य-बुद्धि से किया जाता है, जो (योग्य) स्थल, काल और पात्र का विचार करके किया जाता है एवं जो अपने ऊपर प्रत्युपकार न करने वाले को दिया जाता है । परन्तु (किए हुए) उपकार के बदले में, अथवा

किसी फल की आशा रख, बड़ी कठिनाई से जो दान दिया जाता है वह राजस् दान है। पुनः अयोग्य स्थान में, अयोग्य काल में, अपात्र मनुष्य को, विना सत्कार के अथवा अवहेलनापूर्वक जो दान दिया जाता है वह तामस दान कहलाता है। सांसारिक अथवा स्वर्गिक फल की आशा न रखकर मोक्षार्थी लोग यज्ञ, दान, तप आदि अनेक प्रकार की क्रियाएँ किया करते हैं। ज्ञान भी सात्त्विक, राजसिक एवं तामसिक है। जिस ज्ञान से यह मालूम होता है कि विभक्त अर्थात् भिन्न सब प्राणियों में एक ही अविभक्त और अव्यय भाव अथवा तत्त्व है उसे सात्त्विक ज्ञान कहते हैं। जिस ज्ञान से पृथक्त्व का बोध होता है कि समस्त प्राणिमात्र में भिन्न-भिन्न प्रकार के अनेक भाव हैं उसे राजस् ज्ञान कहते हैं। जो निष्कारण और तत्त्वार्थ को विना जाने-बूझे संकीर्ण एवं असत्य में यह समझकर आसक्त रहता है कि यही सब कुछ है, वह अल्प-ज्ञान तामस् कहा गया है। फलप्राप्ति की इच्छा न करने वाला मनुष्य न तो प्रेम और न द्वेष रखकर, विना आसक्ति के (स्वधर्मानुसार) कर्म करता है उस (कर्म) को सात्त्विक कहते हैं। परन्तु काम अर्थात् फलाशा की इच्छा रखने वाला अथवा अहंकार बुद्धि का (मनुष्य) बड़े परिश्रम से जो कर्म करता है उसे राजस् कहते हैं। तामस् कर्म वह है कि जो मोह से विना इन बातों का विचार किए आरम्भ किया जाता है कि अनुबन्धक अर्थात् आगे क्या होगा, पौरुष यानी अपनी सामर्थ्य कितनी है और (होनहार में) नाश अथवा हिंसा होगी या नहीं। जिसे आसक्ति नहीं रहती, जो 'मैं' और 'मेरा' नहीं कहता; कार्य की सिद्धि हो या न हो (दोनों परिणामों के समय) जो (मन से) विकार रहित होकर धृति और उत्साह के साथ कर्म करता है उसे सात्त्विक (कर्ता) कहते हैं। विषयासक्त, लोभी, (सिद्धि के समय) हर्ष और (असिद्धि के समय) शोक से युक्त, कर्मफल पाने की इच्छा रखने वाला, हिंसात्मक और अशुचि कर्ता राजस् कहलाता है। अयुक्त अर्थात् चंचल बुद्धिवाला, असम्य, गर्व से फूलने वाला, ठग, नैष्कृतिक यानी दूसरों की हानि करने वाला, आलसी, अप्रसन्न-चित्त और दीर्घसूत्री अर्थात् घड़ी भर के काम को महीने भर में करने वाला कर्ता तामस् कहलाता है। जो बुद्धि प्रवृत्ति (अर्थात् किसी कर्म के करने) और निवृत्ति (अर्थात् न करने) को जानती है एवं यह जानती है कि कार्य अर्थात् करने के योग्य क्या है और अकार्य अर्थात् करने के अयोग्य क्या है, किससे डरना चाहिए और किससे नहीं, किससे बन्धन होता है और किससे मोक्ष प्राप्त होता है—यह बुद्धि सात्त्विक है। वह बुद्धि राजसी है, जिससे धर्म और अधर्म का अथवा कार्य और अकार्य का यथार्थ निर्णय नहीं होता। वह बुद्धि तामसी है जो तम से व्याप्त होकर अधर्म को धर्म समझती है और सब बातों में विपरीत यानी उलटी समझ कर देती है। जिस अव्यभिचारिणी अर्थात् इधर-उधर न डिगने वाली धृति से मन, प्राण और इन्द्रियों के व्यापार, (कर्म फल त्याग रूपी) योग के द्वारा (पुरुष) करता है वह धृति सात्त्विक है। जो आरम्भ में (तो) विष के समान दुःखदायी परन्तु परिणाम में अमृततुल्य है; जो आत्मनिष्ठ बुद्धि की

प्रसन्नता से प्राप्त होता है उस (प्राध्यात्मिक) गुण की गार्हिक कहते हैं। इन्द्रियों और उनके विषयों के संयोग से होने वाला (पर्याप्त प्राधिभौतिक) गुण राजस् कहलाता है, जो पहले तो प्रभृत के समान आकर्षक होता है परन्तु अन्त में विषय के समान दुःखदायी रहता है। जो आरम्भ एवं अन्त में मनुष्य की मोह में फँसाता है और जो निद्रा प्रालस्य तथा प्रमाद अर्थात् कर्तव्य की भूल से उत्पन्न है उसे तामस् गुण कहते हैं। आगु, सात्विक वृत्ति, चत, आरोग्य, मुक्त एवं प्रीति की वृद्धि करने वाले, रसोले, स्निग्ध, शरीर में भेदकर चिरकाल तक रहने वाले और मन के लिए प्रानन्ददायक आहार सात्विक मनुष्य को प्रिय होते हैं। कटु अर्थात् चरपरे, सट्टे, नारे, प्रतुष्ट, तीखे, रुखे, दाहकारक तथा दुःख-शोक और रोग उत्पन्न करने वाले आहार राजस् मनुष्य को प्रिय होते हैं। कुछ काल का रसा दुष्प्रा अर्थात् ठंडा, नीरस, दुर्गन्धित, बासी, झूठा तथा अपवित्र भोजन तामस् पुरुष को मन्त्रा लगता है। उपर्युक्त विवेचन से यह विदित होता है कि तीनों गुण ही हमारे नैतिक, अनैतिक, सुत्तात्मक अथवा दुःखात्मक भावों के निर्धारक हैं। सत्तोगुण नैतिक एवं परं नैतिक स्थिति के, रजोगुण, सामान्य, मिश्रित एवं साधारण अवस्था के, और तमोगुण निरुद्ध एवं अनैतिक स्थिति के लक्षण हैं।

अव्यक्त और ब्रह्म

अव्यक्त शब्द गीता में अगोचर के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। व्युत्पत्तिरूप दृष्टि से यह शब्द 'अ' व्यक्त शब्दों से बना हुआ है, जिसमें 'अ' शब्द नकारात्मक अर्थ में प्रयुक्त हुआ है एवं 'व्यक्त' शब्द का अर्थ गोचर अर्थात् नामरूपात्मक भेद युक्त है। यह शब्द विशेषण के रूप में प्रयुक्त हुआ है। समान वर्ग के रूप में यह शब्द नपुंसकलिंग में प्रयुक्त हुआ है। उदाहरणार्थ, प्रथम अर्थ में गीता के अध्याय दूसरे का पञ्चीसवाँ श्लोक अथवा अध्याय आठवें का इक्कीसवाँ श्लोक है। इस प्रकार दूसरे अध्याय के पञ्चीसवें श्लोक में आत्मा को अव्यक्त, अचिन्त्य एवं अविकार्य बताया गया है। उपनिषदों में आत्मा को अव्यक्तार्थ में लक्षित करना ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँ आत्मा को शुद्ध चैतन्य एवं स्वयं प्रकाश माना गया है। अर्वाचीन सम्पूर्ण वेदान्त ग्रन्थों में आत्मा को अनुभूति स्वभाव के रूप में वर्णित किया गया है। परन्तु गीता में आत्मा का प्रधान लक्षण अमरत्व एवं अविकार्य समझा गया है; इसके बाद इसे अचिन्त्य एवं अव्यक्त समझा गया है। परन्तु ऐसा प्रतीत नहीं होता कि गीता में आत्मा का शुद्ध-चैतन्य सिद्धान्त के रूप में निरूपण है। गीता आत्मा को केवल अव्यक्त ही नहीं बताती अपितु शुद्ध चैतन्य के रूप में भी कभी प्रयोग नहीं करती। चेतना शब्द क्षेत्रज्ञ का नहीं बल्कि विकारी क्षेत्र का एक भाग है।^१ इस प्रसंग में यह प्रश्न उठना

^१ गीता १३.७।

स्वाभाविक है कि यदि आत्मा को चेतन नहीं माना जाय तो वह क्षेत्रज्ञ कैसे हो सकता है ? परन्तु इसका उत्तर यही होगा कि आत्मा को क्षेत्र के रूप में ही क्षेत्रज्ञ कहा गया है जिसका तात्पर्य यह है कि आत्मा स्वयं प्रकाश नहीं है परन्तु इसका प्रकाश क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ का प्रतिबिम्ब मात्र है। क्षेत्र में चैतन्य अन्तर्निहित है एवं आत्मा के संयोग से ही वह क्षेत्रज्ञ प्रतीत होता है।

यहाँ पर यह कहना अप्रासाङ्गिक नहीं होगा कि उपनिषदों में कहीं पर भी क्षेत्र शब्द का प्रयोग गीता के क्षेत्रार्थ में नहीं हुआ है। परन्तु क्षेत्रज्ञ शब्द श्वेताश्वतर एवं मैत्रायण के क्रमशः ६:१६ तथा २:५ में गीता के 'पुरुष' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। गीता ने जिस अर्थ में 'क्षेत्र' शब्द का प्रयोग किया है उसी अर्थ में चरक ने अपनी चरक संहिता ३:१, ६१-६३ में सांख्य शब्द का प्रतिपादन करते हुए किया है। चरक ने 'अव्यक्त' को क्षेत्र का अंग नहीं माना है जैसा कि गीता ने माना है। आगे चलकर चरक अव्यक्त (जिसके अनुसार जिसका अर्थ सांख्य प्रकृति एवं पुरुष से है) को क्षेत्रज्ञ मानता है जबकि गीता केवल पुरुष को ही क्षेत्रज्ञ मानती है। गीता का 'पुरुष' से तात्पर्य जीवोद्भूत (७.५ एवं १५.७) से है जिसके द्वारा सम्पूर्ण जगत् धारण किया हुआ है। परन्तु गीता यह नहीं बताती कि जीवोद्भूत जगत् का आधार किस प्रकार से है। चरक ने भी आत्मा को जीवोद्भूत माना है और उसमें यह भी बताया गया है कि यही बुद्धि-इन्द्रियाँ, मन एवं विषय का आधार है। शुभ-अशुभ, सुख-दुःख, वंश-मोक्ष, एवं वस्तुतः सम्पूर्ण विश्व के व्यापार इसी के हेतु है। चरक संहिता में पुरुष को चेतना-धातु माना गया है फिर भी पुरुष स्वयं शुद्ध चैतन्य नहीं है। उसमें चेतना केवल मन, इन्द्रियाँ, विषय इत्यादि के संयोग मात्र से आती है। गीता में पुरुष को चेतना-धातु नहीं माना गया है परन्तु चेतना क्षेत्र का अंग ही है जिसकी अव्यक्तता पुरुष करता है। इस प्रकार पुरुष को क्षेत्रज्ञ के रूप में ज्ञान केवल अपने क्षेत्र के साथ संयोग होने से होता है। यह धारणा की जा सकती है कि पुरुष क्षेत्रज्ञ अथवा जीवोद्भूत के रूप में क्षेत्र को धारण करता है और यह भी सम्भव है कि पुरुष में ज्ञातृत्व क्षेत्र के संयोग से आता है।

पुरुष के ज्ञातृत्व स्वरूप का विचार करते समय एक अन्य सम्बन्ध की बात भी कही गई है कि पुरुष कर्त्ता भी है। अन्य प्रसंग में कर्मफल का अविष्टान (स्थान)-कर्त्ता, भिन्न-भिन्न कारण अर्थात् साधन, (कर्त्ता की) अनेक प्रकार की पृथक्-पृथक् चेष्टाएँ और देव के समूह से सम्भव माना गया है, इस सिद्धान्त को सांख्य सिद्धान्त माना गया है यद्यपि शंकर के अनुसार यह वेदान्त मत है। परन्तु दोनों सांख्य एवं वेदान्त के सिद्धान्त सत्कार्यवाद है। परम्परागत सांख्य दर्शन के सत्कार्यवाद के सिद्धान्त के अनुसार कर्मफल अव्यक्त सत् से व्यक्त विकृत विकास का स्वाभाविक परिणाम है। वेदान्त के सत्कार्यवाद मत के अनुसार कार्य केवल प्रतीति मात्र है एवं कारण ही एक मात्र सत्य है। इन दोनों में से कोई उस कारण के सिद्धान्त को नहीं मानता जिसकी

यह मान्यता थी कि कई एक तत्त्वों के संयुक्त होने से कोई भी कार्य सम्भव है। जिसका प्रभाव हो, यह केवल कारणों के संयुक्त प्रभाव अथवा समूह से नहीं उत्पन्न किया जा सकता। यह स्मरणीय है कि गीता कर्तार्यन्ताद के आधारभूत सिद्धान्त को स्पष्टतया प्रतिपादित करती है कि जो सत् है उसका प्रभाव नहीं है एवं प्रसक्त का अस्तित्व नहीं है। आत्मा के अमरत्व को मित्र करने के लिए इस सिद्धान्त को लागू किया गया। प्रत्येक व्यक्ति को यह बात आश्चर्यजनक लगेगी कि गीता आत्मा के अमरत्व को स्थापित करने के लिए कर्तार्यन्ताद की मानती है और नाथ ही साथ स्म-सम्भव के बारे में कर्तार्यन्ताद के सिद्धान्त को स्वीकार करती है। यह बात भी मनोनी है कि चरक भी अपने नाथ निरूपण में मानता है कि सब कर्म अनेक कारणों के परिणाम हैं अर्थात् कर्म कर्त्ता के साथ अन्य अनेक तत्वों के संयोग का परिणाम है।

गीता में (२.२८) अव्यक्त शब्द अज्ञेयता और प्रदृश्यता के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। सब भूत आरम्भ में अव्यक्त, मध्य में व्यक्त, और नरत समय में फिर अव्यक्त होते हैं। परन्तु अब नपुंसकलिग अव्यक्त शब्द ईश्वर के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है जिससे इस नाना रूपात्मक जगत् की उत्पत्ति हुई है। अव्यक्त शब्द प्रकृति अथवा ईश्वर की प्रकृति भी है जो अव्यक्त होकर प्रकृति से सब चरानर नृष्टि उत्पन्न करवाता है।^१ परन्तु कभी-कभी ईश्वर स्वयं अव्यक्त कहा गया है (सम्भवतः मगोचर होने के कारण), अव्यक्त से परे दूसरा सनातन पदार्थ जिसके द्वारा इस जगत् की उत्पत्ति हुई है।^२ यह अव्यक्त ईश्वर ही है जिसे अक्षर भी कहते हैं एवं वो सम्पूर्ण प्राणियों की चरम अर्थात् उत्कृष्ट या अन्त की गति कहा गया है। इस प्रकार एक सनातन अव्यक्त है जो ईश्वर का परं तत्त्व है एवं दूसरा (निम्न कोटि का) अव्यक्त है जिससे सम्पूर्ण जगत् की उत्पत्ति हुई है। इन दो अव्यक्तों के अतिरिक्त एक प्रकृति भी है जिसे अनादि तत्व एवं माया अथवा अविद्या कहते हैं तथा जिससे गुण उत्पन्न होते हैं।

‘ब्रह्मन्’ दो अथवा तीन भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। जैसे एक प्रकृति के अर्थ में जिससे गुण उत्पन्न होते हैं—दूसरे, ईश्वर को आवश्यक स्वरूप के अर्थों में; तीसरे वेदों के अर्थ में। इस प्रकार गीता में (३.१५ में) कर्म की उत्पत्ति ब्रह्म से अर्थात् प्रकृति से हुई है और यह ब्रह्म ही यज्ञ में अधिष्ठित रहता है।^३ उसका तात्पर्य यह

^१ चरक संहिता ४.१.५४।

^२ गीता ९, १०, मयाध्यक्षेण प्रकृति सूपवे सचराचरम्।

^३ गीता ८.२०, २१; ९.४ जहाँ कहा गया है—‘सम्पूर्ण जगत् मेरे अव्यक्त रूप से व्याप्त है। सब वस्तुएँ एवं प्राणी मेरे अन्दर हैं परन्तु मैं उनमें नहीं हूँ।’

^४ वही, ३.१५।

है कि चूँकि सनातन ब्रह्म से वेदों की उत्पत्ति हुई है इसलिए कर्म भी सर्वगत एवं सनातन है। सर्वगत शब्द का कर्म के अर्थ में उपयोग इसलिए हुआ है कि कर्म करने वालों को विविध प्रकार से लाभ होता है। गीता के ४.३२ में 'ब्रह्मणो मुरवे' में व 'ब्रह्मन्' वेदार्थ में प्रयुक्त हुआ है। परन्तु अ. ४.२४ एवं २५ में अर्पण अथवा हवन करने की क्रिया ब्रह्म है, हवि अर्थात् अर्पण करने का द्रव्य ब्रह्म है, ब्रह्माग्नि में ब्रह्म ने हवन किया है; इस प्रकार जिसकी बुद्धि में (सभी) कर्म ब्रह्ममय है, उसको ब्रह्म ही मिलता है। कोई-कोई योगी देवता आदि के उद्देश्य से यज्ञ किया करते हैं और कोई ब्रह्माग्नि में यज्ञ से ही यज्ञ का यजन करते हैं। इसमें 'ब्रह्मन्' ईश्वर के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।^१ पाँचवें अध्याय के ६, १०, १६ श्लोक में भी तथा और कई स्थलों में ब्रह्मन् 'ईश्वरार्थ' में प्रयुक्त हुआ है परन्तु गीता के अनुसार सगुण ईश्वर परं तत्त्व है एवं उपनिषदों में उपदिष्ट निर्गुण एवं निर्विशेष परं तत्त्व होते हुए भी सगुण ईश्वर द्वारा धारण किया जाता है। यद्यपि अ. ८.३ एवं १०, १२ श्लोक में ब्रह्म भेद रहित परं तत्त्व कहा गया है फिर भी अ. १४.२७ में ईश्वर को इस परं तत्त्व ब्रह्म का भी आधार कहा गया है। कई श्लोकों में ब्रह्मभूत (अ. ५.२४, अ. ६.२७, अ. १८.५४) अथवा ब्रह्मभूय (अ. १४.२६) एवं ब्रह्म-निर्वाण प्राप्ति (अ. २.७२, अ. ५.२४, २५ और २६) का वर्णन है। गीता में ब्रह्मभूत का अर्थ शंकर वेदान्त की सायुज्य मुक्ति नहीं है यह कहना दोषयुक्त होगा कि 'ब्रह्मन्' का प्रयोग उसी अर्थ में किया गया है जिस अर्थ में शंकर ने किया है। उपनिषदों में 'ब्रह्मन्' परं भेद रहित तत्त्व के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है एवं उपनिषद् हिन्दू दर्शनों द्वारा सब शास्त्रों का भण्डार माना गया है। अधिकतम दर्शनों ने अविकारी परम धाम की प्राप्ति को ब्रह्मानुभूति का चरम लक्ष्य माना है। इस सम्बन्ध में चरक द्वारा प्रतिपादित सांख्यशास्त्र में कहा गया है कि जब मनुष्य आसक्ति एवं मानसिक और शारीरिक क्रियाओं को छोड़ देता है तब उसकी सब भावनाओं एवं ज्ञान की पूर्ण निवृत्ति हो जाती है। इस अवस्था में वह ब्रह्मभूत हो जाता है एवं आत्मा की स्थिति अव्यक्त हो जाती है। यही अवस्था अखिल जगत् से परे एवं सब प्रकार से अनुमान तथा चिह्न से रहित है।^२ यह स्थिति निर्वाण होते हुए भी ब्रह्मभूत कहलाती है। 'ब्रह्मन्' उपनिषदों में से लिया गया एवं परं स्वानुभूति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ तथा जिसके स्वरूप के संबंध में भिन्न-भिन्न दर्शनों के अनेक मत हैं। गीता में भी 'ब्रह्मन्' शब्द का प्रयोग हुआ है जिसे ब्रह्मानुभूति की उच्च अवस्था माना गया है जिसमें मनुष्य पूर्ण अनासक्ति द्वारा अपने आप में तुष्ट

^१ इस श्लोक (४.२४) की व्याख्या करते हुए, श्रीधर ने इसे इस प्रकार व्याख्यायित किया है : तदेवम् परमेश्वराधनलक्षणं कर्म ज्ञानहेतुत्वेन बन्धकत्वाभावादकर्मैव।

^२ निःस्पृहः सर्वभावेभ्यश्चिह्नं यस्य न विद्यते।

रहता है एवं जो स्थित प्रज्ञ है । गीता ५.१६ में ब्रह्म को निर्दोष एवं सम माना गया है । इसी प्रसंग के अन्य श्लोकों में राग-द्वेष से वियुक्त स्थित-प्रज्ञ मुनि को ब्रह्म में स्थित कहा गया है क्योंकि ब्रह्म का अर्थ ही समता की स्थिति है । गीता में (अ.१३.१३) ब्रह्म को ज्ञेय, अनादि एवं न सत् तथा न असत् कहा गया है । उसके सब ओर हाथ पैर हैं, सब ओर आँखें, सिर और मुख है । सब ओर कान है और वही इस श्लोक में सबको व्याप रहा है । (उसमें) सब इन्द्रियों के गुणों का आभास है पर उसके कोई इन्द्रिय नहीं है, वह सबसे प्रसक्त अर्थात् अलग होकर भी सबका पालन करता है और निर्गुण होने पर भी सब गुणों का उपभोग करता है । (वह) सब भूतों के भीतर भी है और बाहर भी है, अचर है और चर भी है, सूक्ष्म होने के कारण वह अविज्ञेय है और दूर होकर भी समीप है । (वह) तत्त्वतः अविभक्त अर्थात् अखंडित होकर भी सब भूतों में मानों (नानात्व से) विभक्त हो रहा है और (सब) भूतों का पालन करने वाला, प्रसने वाला और उत्पन्न करने वाला भी उसे ही समझना चाहिए । उसे ही तेज का भी तेज, और अंधकार से परे कहते हैं । ज्ञान जो जानने योग्य है वह (ज्ञेय) और ज्ञानगम्य अर्थात् ज्ञान से ही विदित होने वाला भी (वही) है, सबके हृदय में वही अधिष्ठित है । उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि ब्रह्म का सामान्य प्रत्यय उपनिषदों में से अपरोक्ष रूप से लिया गया है । इस अध्याय के अन्त में कहा गया है कि जब सब भूतों का पृथक्त्व अर्थात् नानात्व एकता से (दीखने लगे) और इसे (एकता से ही सब) विस्तार दीखने लगे तब ब्रह्म प्राप्त होता है । परन्तु अगले अध्याय में कृष्ण भगवान् कहते हैं कि अमृत और अव्यय ब्रह्म का शाश्वत धर्म का एवं एकान्तिक अर्थात् परमावधि के अत्यंत सुख का अन्तिम स्थात्र मैं ही हूँ । गीता के १४.२६ यह कहा गया है कि 'जो (मुझे ही सब कर्म अर्पण करके) अव्यभिचार अर्थात् एकनिष्ठ भक्तियोग से मेरी सेवा करता है, वह इन तीन गुणों को पार करके ब्रह्मभूत अवस्था पा लेने में समर्थ हो जाता है ।' यह कहा जा चुका है कि गीता के अनुसार दो विभिन्न प्रकार के अव्यक्त हैं । ईश्वर की अपरा प्रकृति ही जगत् के रूप में व्यक्त होती है, परन्तु एक उच्चतर अव्यक्त है जो नित्य एवं अविकारी तथा सबका आधार है । अतः यह सम्भव प्रतीत होता है कि ब्रह्मन् और परं अव्यक्त एक ही है परन्तु यद्यपि यह क्षर से भी परे का और अक्षर से भी उत्तम (पुरुष) है यह पुरुषोत्तम के नाम से प्रसिद्ध है ।

गीता, वेदान्त या सांख्य का ग्रन्थ है अथवा प्रारम्भ में सांख्य ग्रन्थ था जो बाद में वेदान्तिक दृष्टिकोण से परिवर्तित, परिवर्धित अथवा संशोधित कर दिया गया—इस प्रश्न का विस्तारपूर्वक विवेचन यहाँ पर करने की आवश्यकता नहीं है । क्योंकि गीता पर इस ग्रन्थ में किए गए भाष्य को यदि स्वीकार कर लिया जाय तो यह स्पष्ट हो जायेगा कि न तो सांख्य का और न वेदान्त का ही ग्रन्थ है । यह पहले ही

बताया जा चुका है कि गीता का सांख्य ईश्वरकृष्ण की कारिका में प्रतिपादित परम्परागत सांख्य दर्शन नहीं है। परन्तु निस्सन्देह कहीं-कहीं प्राचीन दर्शन के तत्व मिलते हैं जिनके विकसित रूप केवल ईश्वरकृष्ण का सांख्य अथवा शङ्ख-तन्त्र है (जिसका ईश्वरकृष्ण ग्रन्थ एक संक्षिप्त ग्रन्थ ही नहीं है बल्कि चरक के ग्रन्थ में उपलब्ध पूर्वकथन भी इसके ही विकसित रूप हैं)। इसमें कोई सन्देह नहीं कि गीता के सांख्य और पण्डित तन्त्र अथवा ईश्वरकृष्ण के सांख्य में, चरक के सांख्य में, महाभारत में पंचसिख सांख्य में एवं व्यास भाष्य और पतंजलि के सांख्य में बड़ा महत्वपूर्ण भेद है। सामान्यतया पतंजलि के सांख्य को सेश्वर सांख्य कहा गया है। परन्तु पतंजलि योग दर्शन में प्रतिपादित सांख्य ईश्वर को स्पष्टतया नहीं मानता। ईश्वर उपरोक्त योग में केवल पुरुष विशेष है जो अपने नित्य संकल्प द्वारा कर्म विधान के अनुसार प्रकृति के विकास के पथ की बाधाओं को हटाता है। इस प्रकार वह (ईश्वर) अंधी प्रकृति के उद्देश्य की पूर्ति में सहायक होता है। परन्तु गीता के दोनों पुरुष और उनकी महद्ब्रह्म प्रकृति, पुरुषोत्तम ईश्वर के अंश हैं। आत्मगत लक्षण वाले गुणों को उत्पन्न करने वाली प्रकृति को ईश्वर की माया अथवा उसकी बधू कहा गया है जो उसके संकल्प से गर्भित होकर गुण उत्पन्न करती है। गीता के दर्शन एवं सांख्य की अनेक शाखाओं में अन्तर स्पष्ट है। सांख्य की एक प्रकृति के बजाय यहाँ पर ईश्वर की तीन प्रकृतियाँ हैं। यहाँ गुण जगत् सम्बन्धी न होकर आत्मगत अथवा मनो-वैज्ञानिक है। इसका कारण यह है कि गीता की प्रकृति आत्मगत ईश्वरीय संकल्प से गुण उत्पन्न करती है जो संस्कारों से युक्त होकर पुरुषों को बाँधते हैं। उसी प्रकृति को गुणमयी माया कहा गया है। पुरुष अनेक होते हुए भी ईश्वरीय-प्रकृति से प्रकट होते हैं। सांख्य की तरह गीता में पुरुषों को शुद्ध चैतन्य स्वरूप नहीं कहा गया है। परन्तु चेतना की चित् शक्ति का श्रोत ईश्वर की अन्य प्रकृति से है जो पुरुष से संयुक्त है। यह भी बताया जा चुका है कि कर्मफल के अथवा चेतना के प्रसंग में नहीं अपितु आत्मा के अमरत्व के बारे में गीता सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को मानती है। गीता में सांख्य की तरह तन्मात्र का विवरण नहीं है। सांख्य की प्रकृति का स्थान गीता में पुरुषोत्तम ने लिया है जो अपने संकल्प द्वारा अपने अन्दर धारण किए हुए विभिन्न तत्वों में एकत्व एवं हेतु स्थापित करता है। पतंजलि एवं कपिल के सांख्य का ज्ञान अथवा योगिक क्रियाओं द्वारा पुरुषों के परम पुरुषार्थ अर्थात् मुक्ति प्राप्ति लक्ष्य है। गीता का उद्देश्य मन को राग द्वेष से विमुक्त करके सतों की समता एवं मन की परम शांति प्राप्त करवाना है। जिस स्थिति में उपरोक्त समता एवं तुष्टि की उपलब्धि हो जाती है तब मुनिया सेत गुणासक्ति के बन्धन से मुक्त अर्थात् गुणातीत अथवा ब्रह्मभूत हो जाता है। इस प्रकार गीता-दर्शन परम्परागत सांख्य दर्शन से प्रत्येक विषय में महत्वपूर्ण रूप से भिन्न है। कुछ गीता विषयों में (उदाहरणार्थ तन्मात्र की अनुपस्थिति, ज्ञान एवं कर्मोपलब्धि का स्वरूप इत्यादि)

दार्शनिक अर्थ में नहीं हुआ है। गीता में व्यवहृत 'माया' शब्द श्रीपनिपद् परम्परा का लचीलापन लिए हुए हैं। शंकर के वेदान्त-दर्शन में विख्यात 'अविद्या' शब्द गीता में कहीं भी प्रयुक्त नहीं हुआ है। अज्ञान शब्द की पुनरावृत्ति हुई है (अ० ५.१५, १६; १०.११; १३.११; १४.८, १६.१७; १६.४) परन्तु इनमें से किसी भी स्थल पर उपरोक्त शब्द कोई विशिष्टार्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। यहाँ इसका अर्थ है तमस् से उत्पन्न अज्ञान; (अज्ञानः तमसः फलम् १४-१६) और जो स्वयं तमस् उत्पन्न करता है (तमस्त्वज्ञानजं विद्धि अ० १४.८)।

गीता में यज्ञों का निरूपण

शंकर द्वारा प्रतिपादित वेदान्त के सिवाय प्रायः सभी हिन्दू मत यज्ञ और याग उपासना*आदि वैदिक नैमित्तिक कर्म द्वारा ओत-प्रोत है। मीमांसा दर्शन में विधि के विश्लेषण में कर्मों की नैमित्तिकता अत्युत्तम रीति से की गई है। विधि का अर्थ है वेदाज्ञा जैसे 'तुम्हें अमुक-अमुक यज्ञ करने चाहिए। कहीं-कहीं ये अर्थों की प्राप्ति के लिए होते हैं जैसे जो लोग स्वर्ग प्राप्त करना चाहते हैं उन्हें अमुक-अमुक यज्ञादि करने चाहिए। कहीं-कहीं ये अनिवार्य होते हैं जैसे, 'तुम्हें तीन प्रार्थनाएँ करनी चाहिए।' मीमांसा के विभिन्न मतों में इस धर्म की वाध्यता का भिन्न रूप से प्रतिपादन किया गया है। प्रख्यात भाष्यकार कुमारिल ने जैमिनी द्वारा दी गई धर्म की परिभाषा (अभीष्ट अर्थ अथवा शुभ जो वैदिक कर्म हैं) (चोदना लक्षणार्थो धर्मः मीमांसा सूत्र १.१) पर टीका करते हुए कहते हैं—वैदिक यागादि का पालन ही धर्म है। अतः धर्म की परिभाषा के अन्तर्गत वह अभीष्ट अर्थ दुःख से सम्बन्धित सुख की मात्रा के आधिक्य के कारण आता है जो वैदिक विधान द्वारा उपदिष्ट है। वैदिक यज्ञ भी धर्म कहलाते हैं क्योंकि इनसे भविष्य में सुखात्मक अनुभवों की उपलब्धि होती है। अतः वैदिक विधान द्वारा निषिद्ध कर्मों का त्याग भी धर्म कहलाता है, क्योंकि इसके द्वारा विधि के उल्लंघन के फलस्वरूप अनीच्छित प्रभाव एवं दंड-यातनाओं को टाला जा सकता है। ऐसे यज्ञों को अन्ततोगत्वा अर्थ कहते हैं क्योंकि इनसे सुखात्मक भोगों की प्राप्ति होती है। वैदिक विधि का प्रभाव दो प्रकार से पड़ता है—प्रथमतः शाब्दिक भावना के पालन में ऐच्छिक प्रवृत्ति का प्रादुर्भाव, द्वितीय, आर्थों की भावना में क्रियात्मक संकल्प का प्रादुर्भाव। शाब्दिक भावना का प्रवर्तक भौतिक अथवा शारीरिक प्रवर्तक नहीं है। ऐसी प्रवृत्ति की उत्पत्ति केवल इसी विचार के परिणामस्वरूप होती है कि कर्म करने से उसे श्रेयस्कर अर्थोपलब्धि होगी।^१ इसलिए वैदिक विधान में निहित दो प्रकार की भावनाओं में वैदिक आज्ञा द्वारा कार्य करने की प्रवृत्ति को

^१ अदृष्टे तु विषये श्रेयः साधनाधिगमः शब्दैक निवन्धन इति तद् अधिगमो पायः शब्द

शाब्दिक भावना कहते हैं। इसके परिणामस्वरूप मनुष्य कार्य करने के लिए वास्तविक प्रयत्न करता है।^१ क्रिया के अर्थ को दृष्टि में लाने के पूर्व ही विधि का अपरोक्ष ज्ञान क्रिया के उपसर्ग लिन् से हो जाता है। यदि ऐसी बात है तो प्रश्न यह उपस्थित होता है कि क्या वैदिक विधि द्वारा उपदिष्ट लिन् केवल आकृत मात्र आज्ञा ही है अर्थात् उसमें सामग्री नहीं है ? उपरोक्त बात मट्ट-मत को मान्य है जिसके अनुसार यद्यपि प्रथम अवस्था में वैदिक विधि भले ही केवल आकृत मात्र हो परन्तु आनुक्रमिक अवस्थाओं में व्यक्त प्रसंग के अपरोक्ष सम्बन्ध से पूर्ति हो जाती है जैसा कि क्रिया के लिन् के साथ संयोग से संकेत मिलता है।^२ अतः सामग्रीरहित कर्तव्य का कथन एवं उसके साकार क्रिया के अर्थ का सम्बन्ध दो भिन्न अर्थों में नहीं है अपितु कथन की एक ही क्रिया का विस्तार है जैसे, रसोई बनाने की क्रिया में आग जलाने एवं आग पर वर्तन रखने इत्यादि की प्रक्रियाएँ अन्तर्निहित हैं।^३ अतः उपरोक्त दो भावनाओं का अर्थ संकल्प का तर्क एवं उसका निश्चित प्रक्रिया में परिणित होना है जैसे, यज्ञ-यागादि की क्रिया इत्यादि। यहाँ विधि का अर्थ प्रेरणा रूप व्यापार है। वह ऐसी प्रेरणा है जो कर्ता में आगे चलकर क्रियात्मक रूप में परिणित होने वाले संकल्प को जन्म देती है।

एक अन्य मीमांसा मत इस द्वैत भावना के सिद्धान्त की आलोचना करता हुआ कहता है कि 'लिन्' प्रत्यय प्रेरणार्थक है मानों वेदों का हमारे साथ सम्बन्ध स्वामी एवं

एव प्रवर्तक; अतएव शब्दोऽपि न स्वरूपमात्रेण प्रवर्तको वायु आदि तुल्यत्वं प्रसंगात्, ... अर्थ प्रतीतिम् उपजनयतः शब्दस्य प्रवर्तकत्वम् ।

—न्याय मंजरी, पृ० ३४२ विजयन ग्राम संस्कृत सिरोज बनारस, १८६५ ।

^१ लिङ् आदेः शब्दस्य न प्रतीति ज्ञानमात्रे व्यापारः किन्तु पुरुष प्रवृत्ती अपि; स चायं लिङ् आदि व्यापारः शब्द भावना नामधेयो विधिः इति उच्यते स एव च प्रवर्तकः । यो भवन क्रिया कर्तृविषयः प्रयोजकव्यापारः पुरुषस्यो यत्र भवनक्रियायाः कर्ता स्वर्गादिकर्मतां आपद्यते सोऽअर्थ भावना शब्देन उच्यते ।

^२ यद्यप्यंशैरसंपृष्टां विधिः स्पृशति भावनाम्
तथाप्यशक्तितो नासौ तन्मात्रे पर्यवस्यति
अनुष्ठेये हि विषये विधिः पुसां प्रवर्तकः
अंश त्रयेण चापूर्णां नानु तिष्ठति भावनाम्
तस्मात् प्रकारान्त रूपोऽपि विधिस्तावत् प्रतीक्षते
यावद् योग्यत्वमापन्ना भावनाऽन्या न पेक्षिणि ।

^३ यथाहि स्थात्यधिश्चरणात् प्रभृत्या निराकांक्षोदन—निष्पत्तेरेकैवेयं पाकक्रिया सलिला-
वसेकतंडुलावपनदर्वाविषट्पनाश्रावणाद्यनेकक्षणसमुदायस्वभावा तथा प्रथम पद ज्ञानात्
प्रभृति आ निराकांक्षवाक्यार्थपरिच्छेदाद् एकैवेयं शब्दी प्रमितिः ।

—न्याय मंजरी, पृ० ३४५ ।

भृत्य का हो एवं लिङ् प्रत्यय में वैदिक-विधि प्रभुत्व सूचक है । विधि हमें कर्म करने की प्रेरणा देती है एवं उसके द्वारा प्रेरित होकर हम कर्म संपादन में प्रवृत्त होते हैं । शारीरिक दृष्टि से यह हमें कर्म करने को विवश नहीं करती परन्तु इससे हमारे अन्दर यह भावना रहती है कि हमें कोई कर्म करने की आज्ञा दे रहा है और यही वह प्रेरक शक्ति है । कर्म विधि ज्ञान इस प्रकार हमें वैदिक कर्म करने की प्रेरणा देती है । जब मनुष्य कोई आज्ञा सुनता है तो वह अनुभव करता है कि उसे आज्ञा दी गई है तब वह कर्म में प्रवृत्त होता है । यह कर्म प्रवृत्ति नियोग एवं नियोजित के सम्बन्ध से विलकुल भिन्न होती है एवं उसके बाद ही आती है । वेद-वाक्य का तत्त्व नियोग है । एक मनुष्य जिसने पहले कुछ वस्तुओं के लाभ अथवा तज्जन्य आनन्द का रसास्वादन कर लिया है वह स्वभावतः उन्हें पुनः प्राप्त करना चाहता है । यहाँ भी उत्सुकता, इच्छा अथवा आकूट का विशिष्ट मानसिक अनुभव होता है जो उसे वैदिक नियोग के आज्ञा पालन में प्रवृत्त करता है । यह आकूट पूर्ण रूप से स्वगत अनुभव है अतः अन्य लोग इसका अनुभव नहीं कर सकते । यद्यपि इसके अस्तित्व का इस बात से अनुमान किया जा सकता है कि जबतक इनका मानसिक अनुभव नहीं होगा तबतक कर्म संपादन की प्रेरणा नहीं होगी ।^१ सम्पूर्ण विधियों का अर्थ नियोग अथवा प्रेरणा है एवं यही हमें नियोगानुसार कर्म करने की प्रेरणा देता है । कर्म सम्पादन आकूट का अन्य रूप मात्र है जो स्वागत रूप में विधि की प्रेरक शक्ति अथवा नियोग द्वारा उत्पन्न हुआ सा अनुभूत होता है । यह मत कुमारिल के मत से इस बात में भिन्न है कि वैदिक नियोग के अनुसार कर्मविचार एवं सम्पादन की सम्पूर्ण प्रक्रिया द्वारा वैदिक नियोग दो प्रकार की भावना में परिणित होता है । हमें कर्म में प्रवृत्त करने में एवं हमारे अन्दर नियोग पालन का आकूट उत्पन्न करने में नियोग की शक्ति समाप्त हो जाती है । वास्तविक कर्म सम्पादन स्वभाविक अर्थ के रूप में प्राप्त होता है । विधि की शक्ति केवल उस समय ही कार्य करती है जब हमारे सामान्य रुझान हमें कर्म करने में प्रवृत्त नहीं करते । अतः विधि केवल नियोग के नियम के रूप में कार्य करती है जिसका पालन केवल नियम के लिए ही होता है एवं यह नियम के पालन का मनोवैज्ञानिक तत्त्व आकूट ही है जिससे कर्म संपादित होता है ।

मंडन अपने विधि-विवेक में विधि के महत्व पर विभिन्न मतों की परीक्षा करते हैं । वह विधि की व्याख्या करते हुए इसे विशिष्ट प्रकार की प्रवर्तना बताते हैं । यह लक्ष्य की प्राप्ति के आंतरिक ऐच्छिक प्रयोजन एवं शारीरिक मांसपेशियों की

^१ यद्यपि भौतिकव्यापारहेतुरात्माकृतविशेषो न प्रमाणान्तरवेद्यो भवति न च न वेद्ये तत्संवेदने सति चेष्टा यद्वन्तं दृष्ट्वा तस्यापि तादृकप्रेरणावगमोऽनुमीयते ।

गतियों में परिणत होने वाले क्रियात्मक प्रयत्न में भेद करते हैं। यहाँ प्रवर्तना का तात्पर्य कर्म संपादन के प्रति मन की आंतरिक ऐच्छिक प्रेरणा से तथा उससे संबंधित वास्तविक नाड़ी मंडल पर प्रभाव डालने वाले परिवर्तन से है।^१ वेदों के आदेश के साथ स्वभावतः कर्त्तव्यता का भाव आता है एवं यही कर्त्तव्यता का भाव लोगों को निष्काम कर्म करने को प्रेरित करता है। नैतिक औचित्य (Oughtness) से संबंधित इस मनोवैज्ञानिक अवस्था का स्वरूप प्रतिभा (instincts) जैसा है। नैतिक औचित्य (Oughtness) से उत्पन्न कार्य करने की प्रतिभात्मक उत्तेजना द्वारा कर्म संपादित होता है।

विधि से निरूपाधिक आज्ञा के उपर्युक्त मत से न्याय-दर्शन का मतभेद है। उसके मत में वैदिक नियोग-पालन का शक्ति-श्रोत हमारी वह लाभ प्राप्ति की इच्छा है जो लाभ हमें वेदाज्ञा के अनुसार कर्म करने के फलस्वरूप प्राप्त होते हैं। अतः कर्म करने का चरम प्रेरक सुख-प्राप्ति एवं दुःख-त्याग है एवं अभीष्ट लक्ष्य की प्राप्ति के लिए ही मनुष्य वैदिक नियोग का पालन करने तथा यज्ञ-संपादित करने को प्रेरित होता है। अतः इस मत के अनुसार प्रेरणा में शुद्ध आदेश का वतःसिद्ध प्रयोजन अथवा आदेश के प्रभाव द्वारा ऐच्छिक प्रवृत्ति का उत्पन्न करना निहित नहीं है। अनुभूत प्रेरणा का कारण लक्ष्य-प्राप्ति की इच्छा का उत्पन्न होना है।

विधि की उपर्युक्त व्याख्याओं में अधिकांश व्याख्याएँ गीता के उत्तरकाल की हैं। विधि के स्वरूप का कोई व्यवस्थित विषय अथवा वाद-विवाद श्रव उपलब्ध नहीं है जिसे गीताकाल का समकालीन अथवा पूर्वकालीन कहा जा सके। परन्तु 'वाद के' भाष्य भी गीता में आदेश-विचार की शक्ति के महत्व को समझने में उपयोगी हैं। उपरोक्त तर्क से यह स्पष्ट है कि विधि-आदेश का विचार हमारे अर्थ के अनुसार नैतिक नहीं कहा जा सकता जैसा कि हिन्दू आचार-शास्त्र ग्रंथ में किया गया है? ^२ क्योंकि विधि के आदेश वैदिक विधि-निषेध तक ही सीमित हैं जो किसी प्रकार से भी हमारे नैतिकता सम्बन्धी सामान्य विचार के साथ एक ही स्थान पर व्यापक नहीं हैं। उपर्युक्त वर्णित भीमांसा-मतों के अनुसार वैदिक विधि-निषेध का पालन ही धर्म है। धर्म वैदिक-विधि है एवं अधर्म वैदिक-निषेध है तथा जो न तो वैदिक-विधि है और न

^१ भाव धर्म एवं कश्चित् समीहितसाधनानुगुणो व्यापार पदार्थः; तद्यथा आत्मनो बुद्ध्यादिजननप्रवृत्तस्य मनः संयोग एवाऽयं भावधर्मः तद्वद् अत्रापि स्पन्दस्तदितरो वा भावधर्मः प्रवृत्तिजननानुकूलतया व्यापार विशेषः प्रवर्तना ।

—विधि विवेक पर वाचस्पति की न्यायकारिका, पृ० २४३-४४ ।

^२ स० क० मित्रा द्वारा लिखित—हिन्दू आचारशास्त्र जो डॉ० सील के सान्निध्य में तथा व्यक्तिगत निरीक्षण में लिखा गया ।

वैदिक-निषेध है वह तटस्थ है ।^१ अतः धर्म पद का तात्पर्य वैदिक विधि तक ही सीमित है यद्यपि ऐसे कर्मों का परिणाम कुछ अवस्थाओं में बुरा हो सकता है जिसके फलस्वरूप कुछ अन्य वैदिक नियोग का उल्लंघन करने के कारण दंड भी मिल सकता है । यहाँ निरपेक्ष आदेश शास्त्रोक्त है अतः पूर्णतया वाह्यात्मक है । कर्म का धार्मिक स्वरूप उनके स्वतः स्वरूप पर नहीं बल्कि वैदिक-विधि की वाह्यात्मक नैतिक शक्ति पर अवलंबित है । जो वैदिक-विधि एवं निषेध नहीं है वह केवल तटस्थ है । अतः यह स्पष्ट है कि धर्म शब्द का अनुवाद सद्गुण (Virtue) के रूप में केवल विशिष्ट अर्थ में ही हो सकता है एवं धर्म और अधर्म के प्रत्यय का 'नैतिक' अथवा 'अनैतिक' से कोई सम्बन्ध नहीं है ।

गीता के अनुसार यज्ञ संपादन के दो प्रकार के प्रेरकों में भेद है । प्रथम प्रेरक लोभ एवं स्वार्थ का है तथा द्वितीय कर्त्तव्य-भावना का है । वैदिक विधि के बारे में की गई न्याय-दर्शन की व्याख्या एवं विधि को कर्त्तव्य-भावना बताने वाली मीमांसा की व्याख्या के अनुरूप यज्ञ संपादन में विशिष्ट प्रेरक गीता में वर्णित है । इस प्रकार गीता उन मूर्खों की निन्दा करती है जो वैदिक मत के अतिरिक्त किसी में भी विश्वास नहीं करते । वे लोग इच्छाओं से परिपूर्ण हैं एवं स्वर्ग प्राप्ति के उत्सुक हैं । वे उन कर्मों के संपादन में लगे रहते हैं जिनके द्वारा उनका पुनर्जन्म हो तथा सांसारिक भोगों का आनन्द प्राप्त हो । भौतिक विषयों की उपलब्धि हेतु यज्ञ करने वाले लोभासक्त एवं कामासक्त लोग निम्न स्तर पर घूमते रहते हैं जो निश्चयात्मिका बुद्धि द्वारा ईश्वर भक्ति के उच्चतर स्तर के जीवन के उपयुक्त नहीं है ।^२ वेदों को लौकिक तीव्र

^१ कुमारिल के विचार में अपने शत्रु की हत्या करने हेतु संपादित यज्ञ भी दोषरहित है क्योंकि वे भी वैदिक विधि के अन्तर्गत हैं । प्रभाकर के मतानुसार इस प्रकार के यज्ञ मनुष्यों की स्वाभाविक बुरी प्रवृत्तियों के कारण किए जाते हैं अतः उनका संपादन कर्त्तव्य की भावना से प्रेरित होकर वैदिक विधि के पालन से सम्बन्धित नहीं माना जा सकता । कुमारिल के अनुसार यद्यपि श्येन यज्ञ का परिणाम बुरा होता है फिर भी कर्त्ता का सम्बन्ध बुरे परिणाम से न होकर वेदाज्ञा पालन सम्बन्धी अपने कर्त्तव्य से होता है एवं उसके धुम कहलाने का कारण वैदिक विधि निषेध का पालन है यद्यपि जीव-हिंसा का दंड भी अवश्य मिलेगा । श्येन यज्ञ में हिंसा निहित होने के कारण कई सांख्य एवं न्याय लेखकों ने उसकी निन्दा की है ।

^२ व्ययमायात्मिका बुद्धि समाधी न विधीयते, गीता २.४४ । श्रीधर ने 'समाधी' शब्द की निम्न प्रकार से व्याख्या की है—समाधिश्चिन्तैकाग्र्यं, परमेश्वरानिमुखत्वमितियावन, तस्मिन् निश्चयात्मिका बुद्धिस्तु न विधीयते । इस प्रकार यहाँ समाधि शब्द का तात्पर्य ईश्वर के प्रति चित्त की एकाग्रता से है । परन्तु शङ्कर ने समाधि की व्याख्या प्रत्यक्षकरण अर्थात् बुद्धि बलाकर की है । जो न्यायनग्न नहीं है । इस

अभिलाषाओं एवं कामनाओं के प्रभाव में माना गया है तथा वासनाओं एवं घृणा तथा कामनाओं एवं अनिच्छा द्वारा युक्त होकर लोग वैदिक यज्ञादि किया करते हैं इनसे बढ़कर किसी और को नहीं मानते। अतः मनुष्य को स्वार्थ से प्रेरित हो किए गए वैदिक यज्ञों के क्षेत्र से परे जाना चाहिए। परन्तु यज्ञ संपादन भी केवल कर्तव्य भावना से प्रेरित होकर किया जाय तो गीता वैदिक यज्ञों के सम्पादन विरुद्ध नहीं है। यज्ञ संपादन में अपने व्यक्तिगत लाभ को देखने वाला एवं असुखात्मक लक्ष्यों की प्राप्ति में उत्सुक निम्न स्तर का व्यक्ति है। अतः यज्ञों का संपादन पवित्र कर्तव्य समझकर बिना किसी व्यक्तिगत आसक्ति के करना चाहिए। प्रजापति ने मानव रचना के साथ-साथ यज्ञों की रचना की एवं कहा, 'यज्ञ तुम्हारे कल्याण लिए होंगे। यज्ञों के द्वारा तुम देवताओं को प्रसन्न करो और देवता तुम्हारी उन्नति एवं वृद्धि में सहायता करेंगे। जो व्यक्ति देवताओं को आहुति समर्पित किए बिना अपने स्वयं के लिए ही जीता है वह देवताओं के भाग का दुरुपयोग करता है।

गीता का यह मत उत्तर-मीमांसा से भिन्न है जिसकी परम्परा सम्भवतः पूर्वतर थी। कुमारिल के अनुसार धर्म अथवा वैदिक यज्ञों का अन्तिम आत्म-पक्ष समर्थन यह था कि उसके द्वारा अर्थ के रूप में हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति हुई और हमें सुख प्राप्त हुआ। निस्संदेह यज्ञ वैदिक नियोग के प्रति आदर के कारण संपादित किए जाते थे; परन्तु वह तो प्रश्न की केवल मनोवैज्ञानिक दृष्टि ही हुई। होता के लिए सुखोत्पत्ति एवं अभीष्ट विषयों की उपलब्धि द्वारा कामनापूर्ति वैदिक यज्ञों के संपादन का बाह्यात्मक कारण था। इसी मत के आधार पर न्याय ने समस्त वैदिक यज्ञों के प्रेरक को निश्चित करने का प्रयत्न किया। नैयायिकों का विश्वास था कि वैदिक-क्रियाओं द्वारा हमें केवल अपने अभीष्ट विषयों की ही प्राप्ति नहीं होती बल्कि यज्ञ-संपादन का यह भी प्रेरक था। गीता को उपरोक्त मत ज्ञात था जिसका उसने खंडन किया है। गीता के मत में यज्ञ विश्व के कल्याणकारक हैं परन्तु इसका संपूर्ण दृष्टिकोण भिन्न है क्योंकि गीता के अनुसार यज्ञ देवताओं एवं मनुष्यों में एकता का बन्धन स्थापित करते हैं। यज्ञों द्वारा परस्पर सद्भावना में सुधार हुआ तथा यज्ञों द्वारा ही देवताओं की सहायता हुई एवं देवताओं ने फिर मनुष्यों की सहायता की। इस प्रकार देवता एवं मनुष्यों ने उन्नति की। यज्ञों द्वारा पर्जन्य हुआ एवं पर्जन्य द्वारा अन्न सम्भव हुआ तथा मानव जीवन भी अन्न पर ही आधारित था। अतः यज्ञों को

प्रकार वह कहते हैं—समाधीयतेऽस्मिन् पुरुषोपभोगाय सर्वमिति समाधिरन्तःकरणं बुद्धिः। टीकाकारों ने २.४१ व २.४४ पर व्यवसायात्मिका शब्द की व्याख्या निश्चयात्मिका (उपयुक्त प्रमाणों द्वारा सही निर्णय लेना) कहकर की है। मैं इस शब्द का अर्थ सही निश्चय अधिक अच्छा समझता हूँ।

व्यक्तिगत हित के साधन से अधिक सार्वजनिक हित का साधन समझा गया। जो व्यक्ति यज्ञों को अपनी स्वार्थ-पूर्ति का साधन मानता है वह आवश्यक रूप से निकृष्ट है। परन्तु जो यज्ञ नहीं करते वे भी समान रूप से लम्पट हैं। वेदों की उत्पत्ति नित्य अमर से हुई है तथा यज्ञों की उत्पत्ति के कारण वेद हैं; एवं इस प्रकार अमर सर्वव्यापी ब्रह्म की स्थिति यज्ञों में निर्धारित की गई है।^१ गीता का उपलक्षित विश्वास है कि मनुष्यों के कल्याण का आधार उपजाऊ भूमि है जिसका आधार वर्षा है; वर्षा का आधार देवताओं का अनुग्रह है; एवं यज्ञों के सम्पादन में ही देवताओं का कल्याण निहित है; यज्ञों की उत्पत्ति वेदों से हुई, वेदों की उत्पत्ति सर्वव्यापी ब्रह्म से हुई, एवं ब्रह्म ही वेदों का प्रधान प्रतिपाद्य विषय है। इस प्रकार ब्रह्म से यज्ञ, यज्ञों से देवताओं का कल्याण तथा देवताओं के कल्याण से मनुष्यों के कल्याण एवं उन्नति का सम्पूर्ण चक्र हुआ। इस प्रकार चलाए हुए कर्म या यज्ञ के चक्र को जो इस जगत् में आगे नहीं चलाता उस पापरूप लम्पट का जीवन व्यर्थ है।^२ इस बात में मीमांसा का आदर्श गीता के आदर्श से भिन्न है कि मीमांसा का लक्ष्य व्यक्तिगत कल्याण है एवं गीता का लक्ष्य सार्वजनिक हित है। मीमांसा ने अपने कर्म का प्रेरक वैदिक-नियोग माना जबकि गीता ने यज्ञ-चक्र की प्रक्रिया को चालू रखने के नियम के आज्ञापालन में यज्ञ-सम्पादन के आदर्श को मूल्यार्थक माना है, जिसके द्वारा देवताओं एवं मनुष्यों का संसार उन्नति की उचित अवस्था में रह सके। यज्ञ के लिए किए गए कर्मों के फल मनुष्य को नहीं वांछते। जब कर्म आसक्तियुक्त प्रेरणा से प्रेरित होकर किए जाते हैं तब मनुष्यों को शुभाशुभ फलों से वांछते हैं।^३

गीता में धर्म शब्द का प्रयोग जैमिनि द्वारा प्रयुक्त धर्म शब्द से भिन्न है अर्थात् अमोष्ट लक्ष्य अथवा यज्ञों द्वारा निदिष्ट मंगल (चोदना लक्षणार्थी धर्मः)। ऐसा प्रतीत होता है कि यह शब्द गीता में मुख्यतया अपरिवर्तनीय प्रचलित वर्ग-धर्म अथवा वर्ण-धर्म के अर्थ में एवं लोगों के लिए सामान्य अनुमोदित आचार-शास्त्र के अर्थ में तथा आचार-शास्त्र की व्यवस्थित योजना के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। धर्म शब्द का 'प्राचीन प्रचलित क्रम' के रूप में सम्भवतः प्राचीनतम अर्थ है जैसाकि अथर्ववेद १८. ३.१ में भी पाया जाता है (धर्मं पुराणं अनुपालयन्ति)^४ मैकडोनल ने मैत्रायण ४.१.६ कायक ३१.७ एवं तैत्तिरीय ३.२.८ उप्र.२, के प्रसंग में बताया है कि शारी-

^१ गीता, ३.१५.१

^२ गीता, ३.१६.१

^३ गीता, ३.६.१

^४ धर्म, एवं धर्मन् शब्द। धर्मन् ऋग्वेद में एवं दोनों उत्तरकाल में 'नियम' अथवा 'रीति' के अर्थ में नियमानुसार प्राप्य है। मैकडोनल की वैदिक सूची देखिए,

समझना सुलभ है कि वास्तविक भौतिक यज्ञ से अन्य आत्मोन्नति की पूर्णतया भिन्न विधियों तक यज्ञ शब्द की व्यापकता जो कुछ आत्मोन्नति में सहायक हो उसे यज्ञ समझने का स्वाभाविक परिणाम है। यज्ञ शब्द के साथ कई पवित्र एवं उच्च सम्बन्ध जुड़े हुए हैं एवं आत्मोन्नति के लिए खोजे गए कई नए धार्मिक प्रयत्नों को नए प्रकार का यज्ञ बताया गया है जैसे प्रतिकोपासना को भी एक नए प्रकार का यज्ञ माना गया है। यद्यपि यह सत्य है कि विचारों की उन्नति के साथ-साथ आत्म-बोध के नए-नए साधन विकसित होने लगे फिर भी प्राचीन समुदायों के प्रति उच्च सम्मान होने के कारण प्राचीनतर यज्ञ शब्द नए प्रकार के धार्मिक अनुशासन के सम्बन्ध से प्रयुक्त होने लगा।

परन्तु 'यज्ञ' चाहे कितने ही विभिन्न अर्थों में गीता में प्रयुक्त हुआ हो, यहाँ धर्म शब्द का प्रयोग सीमांसा के विशिष्ट अर्थ में नहीं हुआ है। गीता के अनुसार ब्राह्मणों के लिए यज्ञ करना एवं शत्रुओं के लिए युद्ध करना आवश्यक है ताकि धर्म अर्थात् परम्परागत कर्म निरंतर गतिशील रहे। परन्तु इसके साथ ही गीता आसक्ति, वासना अथवा किसी प्रकार के स्वार्थ से युक्त कर्म की निंदा करती है। मनुष्य को अपने परम्परागत प्रचलित कर्तव्यों को धर्म मानकर बिना किसी आसक्ति के पालन करना चाहिए। मनुष्य जब फलांश रहित होकर अपना कर्तव्य करता है तब वह कर्म उसे बन्धन में नहीं डालता। गीता एक ओर न तो इह लौकिक एवं पारलौकिक सुखों की प्राप्ति के लिए प्राचीन कर्म आदर्श का अनुसरण करती है और न दूसरी ओर वेदान्त दर्शन अथवा दर्शन के अन्य सिद्धान्तों को ही मानती है जिसके अनुसार मन को अशुद्धियों से पूर्णतया शुद्ध करने के लिए इच्छा त्याग एवं इन्द्रिय नियंत्रण आवश्यक है ताकि आत्मा की एक रूपता के ज्ञान की अनुभूति हो जाय तथा कर्म के क्षेत्र से भी परे जाना संभव हो जाय। गीता के अनुसार मनुष्य को यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना चाहिए तथा मन से सम्पूर्ण इच्छाओं का त्याग कर देना चाहिए परन्तु इसके साथ-साथ स्वधर्म के प्रति श्रद्धा रखकर अपने वर्णाश्रम धर्म का पालन करना आवश्यक है। परम्परागत वर्णाश्रम धर्म अथवा शास्त्र द्वारा निर्दिष्ट कर्म के प्रसंग में प्रवृत्त करने वाली शक्ति अपने स्वयं के कर्तव्य के आंतरिक नियम के अतिरिक्त कोई नहीं होनी चाहिए।

गीता में इन्द्रिय-निग्रह

कठानिपि द में इन्द्रियों की तुलना घोड़ों से करके उन्हें (इन्द्रियों) दुर्निग्रह बताया गया है। गीता कहती है कि (विषयों में) संचार अर्थात् व्यवहार करने वाली इन्द्रियों के पीछे-पीछे मन जो जाने लगता है वही पुरुष की बुद्धि का ऐसे हरण किया करता है जैसेकि पानी में नौका को धातु खींचती है। (इन्द्रियों के दमन करने के लिए) प्रयत्न करने वाले विद्वान् के भी मन को वे प्रवर्त इन्द्रियाँ बलात्कार ने विषयों की ओर खींच लेती हैं। विषयों का चिन्तन करने वाले पुरुष का इन विषयों में

संग बढ़ाया जाता है। फिर इस संग से यह वासना उत्पन्न होती है कि हमें काम (अर्थात् वह विषय) चाहिए और (इस काम की वृप्ति होने में विघ्न होने से) उस काम से ही क्रोध की उत्पत्ति होती है। क्रोध से संमोह अर्थात् अविवेक होता है, संमोह से स्मृति भ्रम, स्मृति भ्रंश से बुद्धिनाश और बुद्धिनाश से (पुरुष का) सर्व-स्वनाश हो जाता है।^१ इन्द्रिय और उसके (शब्द स्पर्श आदि) विषयों में प्रीति एवं द्वेष व्यवस्थित है अर्थात् स्वभावतः निश्चित है। प्रीति और द्वेष के वश में न जाना चाहिए (क्योंकि) ये मनुष्य के शत्रु हैं। प्रत्येक विशिष्ट इन्द्रिय अपने-अपने राग और द्वेष के रूप में दो शत्रु है। गीता बार-बार नरक के तीन दरवाजों के रूप में काम, क्रोध और लोभ के दुष्परिणाम को घोषित करती है। जिस प्रकार घुएँ से अग्नि, धूलि से दर्पण, और भिल्ली से गर्भ ढका रहता है उसी प्रकार उपयुक्त तीनों से (काम, क्रोध और लोभ) यह सब ढका हुआ है।^२ इन्द्रिय निग्रह की कठिनाई को भर्जुन ने श्रीकृष्ण के समक्ष इस प्रकार प्रस्तुत की—‘हे कृष्ण ! मेरा मन चंचल, हठीला, बलवान और दृढ़ है। वायु के समान अर्थात् हवा की गठरी बांधने के समान इसका निग्रह करना मुझे अत्यन्त दुष्कर दिखाई देता है।^३ जबतक इन्द्रियाँ वश में नहीं कर ली जाती तबतक यथार्थ योगोपलब्धि नहीं हो सकती।

पाली भाषा के धम्मपद ग्रन्थ में भी काम एवं क्रोध को जीतने के बारे में इसी प्रकार के विचार पाए जाते हैं। उदाहरणार्थ ‘अमुक ने मुझे गाली दी है, मुझे पीटा है, मुझे परास्त किया है, मुझे लूट लिया है’—जो लोग ऐसे विचारों पर चिन्तन नहीं करते, वे द्वेष-मुक्त हैं। द्वेष की समाप्ति द्वेष द्वारा नहीं अपितु प्रेम द्वारा होती है; यह प्राचीन विधि है। जिस प्रकार वायु निर्बल वृक्ष को गिरा देता है उसी प्रकार मार उस व्यक्ति को दबा लेता है जो सुखों के पीछे दौड़ता है; जिसकी इन्द्रियाँ उसके वश में नहीं हैं; जो अयुक्ताहारी है जो प्रमादी है, एवं स्त्री संगी है। जैसे दूटे-फूटे छप्पर वाले मकान से वर्षा का जल टपकता रहता है उसी प्रकार अनियंत्रित मस्तिष्क में कुमावों का प्रादुर्भाव होता है।^४ आगे चलकर मन के सम्बन्ध में यह लिखा है ‘जिस प्रकार तीर बनाने वाला अपने तीर में समता स्थापित करता है उसी प्रकार बुद्धिमान् मनुष्य अस्थिर, चंचल मन का शमन करता है जिसे रोकना और नियंत्रित करना कठिन है। बुद्धिमान् मनुष्य अपने अचिन्त्य, सूक्ष्म एवं इधर-उधर भटकने वाले मन को जीते। जित मन वरदान स्वरूप है।’^५ पुनश्च—‘न तो दिग्भ्रम रहने से, न जटा

^१ गीता, २.६०, ६२, ६३।

^२ गीता, ३.३४, ३७, ३८, ३९; १६.२१।

^३ गीता, ६.३४।

^४ धम्मपद (पूना, १९२३) १, ४, ५, ७, १३।

^५ धम्मपद, २ ३.३६.३८।

वारण करने से, न मँले अथवा गंदे रहने से, न ब्रत रखने से, न धरती पर सोने से, न भस्म रमाने से, और न हठयोग से, काम निर्मुक्त मनुष्य की शुद्धि हो सकती है।^१ पुनश्च—राग से शोक एवं शोक से भय उत्पन्न होता है। जो राग से विद्युक्त है उसे न तो शोक एवं न भय ही लगता है। मोह (पेमातो) से शोक एवं भय उत्पन्न होता है। जो निर्मोही है उसे न तो शोक है एवं न भय है। रति से शोक एवं भय उत्पन्न होता है। जो अरति है उसे शोक एवं भय नहीं है। काम से शोक और भय उत्पन्न होते हैं। जो कामजित है उसे शोक एवं भय नहीं है। तृष्णा (तण्हा) से शोक एवं भय उत्पन्न होते हैं। जो तृष्णा रहित है वह निडर एवं अशोक है।^२

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि गीता एवं धम्मपद इन्द्रिय निग्रह की प्रशंसा करते हैं तथा तृष्णा, राग, क्रोध एवं शोक को महाशत्रु मानते हैं। परन्तु गीता की शैली धम्मपद से इस अर्थ में भिन्न है कि धम्मपद में तो विभिन्न विषयों पर पृथक् नैतिक उपदेश हैं जबकि गीता मनोविग्रह को शान्ति, तुष्टि एवं निष्कामता का साधन मानती है जिससे मनुष्य अपने सर्वकर्मों को ईश्वरार्पण करने में एवं निष्काम कर्म करने में समर्थ होता है। गीताकार जानता है कि इन्द्रियों को, मन को और बुद्धि को (काम एवं क्रोध का) अधिष्ठान अर्थात् घर या गढ़ कहते हैं। इनके आश्रय से ज्ञान को लपेट कर (ढककर) यह मनुष्य को मुलावे में देते हैं।^३ शीतोष्ण या सुख-दुःख देने वाले मात्राओं अर्थात् बाह्य सृष्टि के पदार्थों के (इन्द्रियों से) जो संयोग है, उनकी उत्पत्ति होती है और नाश होता है। (अतएव) वे अनित्य अर्थात् बिनाशवान् हैं इसलिए उन्हें चुपचाप सहन करना चाहिए।^४ सामान्य एवं अध्यात्मज्ञान को विरूप करने वाले वासना रूपी दैत्य को मनोनिग्रह द्वारा ही नष्ट किया जा सकता है। परन्तु इस वासना रूपी दैत्य को मारना अत्यन्त दुष्कर है क्योंकि वह सदा नए-नए रूपों में प्रकट होता है। हमारी बुद्धि से परे आत्मा की अपने अन्दर अनुभूति करके ही मनुष्य श्रेष्ठतर आत्मा के द्वारा निम्नात्मा को नियंत्रित कर सकता है एवं अपनी इच्छाओं को निर्मूल कर सकता है। आत्मा ही आत्मा का बन्धु है और आत्मा ही आत्मा का शत्रु है। मनुष्य को सदा अपने द्वारा अपना उत्थान करना चाहिए न कि पतन। सब प्रकार के मनोनिग्रह का परम् लक्ष्य मनुष्य को स्थित प्रज्ञ बनाना है ताकि वह ब्रह्मात्मैक्य रूप हो जाय।^५

^१ वही, १०.१४१।

^२ वही, १६, २१२-२१६।

^३ गीता, ३-४०।

^४ वही, २.१४।

^५ गीता, २.६१; ३.४१, ४३; ६.५.६।

गीता में इन्द्रियाँ, मन को अपने साथ खींचने वाली कही गई है। इन्द्रियाँ निरंतर अस्थिर एवं चंचल है एवं वे मन को भी वैसा ही बना देती है। जिसके परिणामस्वरूप तूफान के सामने समुद्र में नौका की तरह मन झुंझ-झुंझ भटक जाता है तथा चित्त एवं प्रज्ञा की स्थिरता नष्ट हो जाती है। गीता में प्रज्ञा का अर्थ चित्त, बुद्धि अथवा मानसिक वृत्तियों से है। प्रायः इसी अर्थ में बृहदारण्यक उपनिषद् में (४.४.२१) तथा माण्डूक्योपनिषद् (७) में कुछ-कुछ भिन्नार्थों में 'प्रज्ञा' का अर्थ उपनिषद् एवं गीता से विल्कुल भिन्न है। उदाहरणार्थ पतंजलि मन को किसी विषय पर स्थिर करने से उत्पन्न अपरोक्षानुभूति में चित्शक्ति के विशेषार्थ में 'प्रज्ञा' को प्रयुक्त करते हैं एवं योगारूढ़ के अनुरूप सात अवस्थाओं का वर्णन करते हैं। जैसा कि कहा जा चुका है, गीता में प्रज्ञा का अर्थ विचार अथवा मानसिक प्रवृत्ति है। इसका अर्थ ज्ञान अथवा विज्ञान नहीं है। इसका तात्पर्य ज्ञान के संकल्पात्मक पहलू से है। जयाख्य-सहिता के पंचरात्र ग्रन्थ में यम नियम इत्यादि के क्रियाख्यज्ञान के अर्थ में यह शब्द प्रयुक्त नहीं हुआ है। उसका अर्थ उस बौद्धिक दृष्टिकोण से है जो मानसिक प्रवृत्तियों अथवा भुकाव से समग्र रूप से संबंधित है एवं निर्णायक है। जिन-जिन विषयों में इन्द्रियाँ उन्मत्त की भाँति विषयों में नृत्य करती हुई जाती है, मन उनका अनुकरण करता है। तब मन को दिशा बताने वाली प्रज्ञा का भी हरण हो जाता है। जबतक बुद्धि व्यवसायात्मिका नहीं होती तबतक मन निश्चल होकर अपने कर्तव्य कर्मों में प्रवृत्त नहीं होता। इन्द्रियों को वश में करने का मुख्य उद्देश्य प्रज्ञा को स्थिर करना है (वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञाप्रतिष्ठिता)। 'प्रज्ञा' एवं 'धी' दोनों ही गीता में समानार्थक माने गए हैं। दोनों का अर्थ मानसिक भुकाव है। इस मानसिक भुकाव में सम्भवतः बौद्धिक दृष्टिकोण एवं उसी के अनुरूप संकल्पात्मक प्रवृत्ति निहित है। मनोनिग्रह से प्रज्ञा स्थिर होती है। और गीता 'स्थित प्रज्ञ' एवं 'स्थित धी' (अर्थात् जिनकी भावनाएँ एवं चित्त स्थिर हो गए हैं)^१ की प्रशंसा से भरी पड़ी है। निरंतर विषयों का चिन्तन करने से उनमें संग उत्पन्न होता है; संग से काम, एवं काम से क्रोध उत्पन्न होता है इत्यादि इत्यादि। इस प्रकार सब दुर्गुण इन्द्रियों के संग से उत्पन्न होते हैं और जो व्यक्ति विषय भोग में निरत रहता है वह वासनाओं द्वारा आगे (पतन की ओर) धकेला जाता है। अतः जिस प्रकार कछुआ अपने (हाथ पैर आदि) अवयव सब ओर से सिकोड़ लेता है, उसी प्रकार जब कोई पुरुष इन्द्रियों के (शब्द, स्पर्श आदि) विषयों से (अपनी) इन्द्रियों को खींच लेता है, तब (कहना चाहिए कि) उसकी बुद्धि स्थिर हो जाती है। मनोनिग्रह का प्रत्यक्ष परिणाम संकल्प, मानसिक भावनाओं एवं प्रज्ञा की स्थिरता है। दुःख में जिसके मन को खेद नहीं होता, सुख में जिसकी आसक्ति नहीं और प्रीति भय एवं

श्रोत्र जिसके छूट गए हैं उसको स्थित प्रज्ञ मुनि कहते हैं ।^१ सब बातों में जिसका मन निःसंग हो गया है और यथा-प्राप्त गुण अशुभ का उसे आनन्द या विशाद भी नहीं है ।^२ केवल उसे ही (सच्ची) शान्ति मिलती है; जिसकी चारों ओर से (पानी) भर जाने पर भी नहीं डिगती, ऐसे समुद्र में जिस प्रकार सब पानी चला जाता है, उसी प्रकार उस पुरुष में समस्त विषय प्रवेश करते हैं । विषयों की इच्छा करने वाले को (यह शान्ति) नहीं (मिलती) । जो पुरुष सब काम, अर्थात् आसक्ति छोड़कर और निस्पृह होकर (व्यवहार में) वर्तता है, एवं जिसे ममत्व एवं अहंकार नहीं होता उसे ही शान्ति मिलती है । जिसका आत्मा अर्थात् अन्तःकरण अपने आधीन है, वह (पुरुष) प्रीति और द्वेष से कूट्टी हुई अपनी स्वाधीन इन्द्रियों से विषय-भोग करते हुए भी प्रसन्न चित्त रहता है । चित्त प्रसन्न रहने से उसके सब दुःखों का नाश हो जाता है क्योंकि जिसका चित्त प्रसन्न है उसकी बुद्धि भी तत्काल ही स्थिर हो जाती है (बुद्धिपर्यवर्तिष्ठते) ।^३ इस प्रकार मनोनिग्रह से एक ओर तो मन शान्त, स्थिर एवं संतुष्ट होता है और दूसरी ओर इसके परिणामस्वरूप योग को प्राप्त करना संभव हो जाता है । (साधक के लिए) योगाङ्ग के लिए इन्द्रियों का संयम अनिवार्य है । उसकी प्राप्ति हो जाने पर निरंतर अभ्यास से (इस योग का) प्राप्त होना सम्भव है ।^४ इस प्रकार मनोनिग्रह से संकल्प और चित्त को स्थिर करके संतोष एवं शान्ति प्राप्त की जा सकती है तथा मन योग के लिए समर्थ बनता है ।

गीता के अध्ययन में जिस तथ्य विशेष पर ध्यान आकर्षित होता है, वह यह है कि गीता में आत्म नियंत्रण का लक्ष्य विमुक्त एकात्मकता अथवा सभी मानसिक व्यापारों की समाप्ति नहीं है अपितु चित्त की स्थिरता अधिक बुद्धिगम्य तथा सामान्य ज्ञान विषयक आदर्श है । अतएव, आत्म नियंत्रण के लक्ष्य का यह विचार पतञ्जलि तथा ग्रन्थों के दार्शनिकों में प्रशंसित विचार से सर्वथा भिन्न है । गीता हमसे यह चाहती है कि हम अपनी इन्द्रियों तथा मन पर नियंत्रण करें तथा इन्द्रिय विषयों के पास दस प्रकार के नियंत्रित मन तथा इन्द्रियों के साथ जाएँ, क्योंकि इस साधन द्वारा ही हम अपने कार्यों को शान्त तथा संतुष्ट मन द्वारा संवादित कर सकते हैं तथा ईश्वर के प्रति शुद्ध तथा शान्त चित्त के साथ उन्मुख हो सकते हैं ।^५ इस आत्म नियंत्रण का

मुख्य बल केवल बाह्य इन्द्रियों के नियंत्रण पर न होकर इन इन्द्रियों के पीछे मन के नियंत्रण पर है। केवल शारीरिक इन्द्रियों को वश में करते हुए मन इन पर विचार करने वाला मिथ्याचारी होता है। वास्तविक आत्मनियंत्रण इन्द्रियों के बाह्य कार्यव्यापारों की समाप्ति न होकर मन का नियंत्रण है। को केवल आत्म संतुष्टि के लिए लोभ तथा इच्छा द्वारा प्रेरित कर्मों से निवृत्त नहीं होना चाहिए, अपितु उसके मन को पूर्णतया शुद्ध तथा इन्द्रिय-इच्छाओं कलुषताओं से सर्वथा मुक्त होना चाहिए। मन के नियंत्रण तथा इच्छाओं की सम के बिना केवल शारीरिक कर्म का निरोध कुत्सित मार्ग है।^१

गीता का नीति शास्त्र एवं बौद्ध नीति शास्त्र

इन्द्रिय निग्रह का विषय स्वभावतः बौद्ध दर्शन की याद दिलाता है। वैदिक ष में यज्ञ यागादि का पालन प्रधान कर्तव्य समझा जाता था। वैदिक विधि-निषेध पालन तथा उल्लंघन में क्रमशः पुण्य एवं पाप समझा जाता था। यह बताया चुका है कि इन विधि निषेधों में विधि का अर्थ निहित था जिसका पालन आवश्यक समझा जाता था। परन्तु यह नियम मानव के अन्दर रहने वाली आत्मा का आंतरिक नियम नहीं है प्रत्युत एक बाह्य नियम मात्र है जिसका अर्थ नैतिकता के आधुनिक नियम से भिन्न है। इसका क्षेत्र प्रायः पूर्णतया कर्मकांडमय था और इसके अन्तर्गत कहीं-कहीं इस प्रकार के आदेश हैं 'कोई किसी की हिंसा नहीं करे।' यद्यपि मानव हिंसा का दंड तो प्रत्येक को भुगतना ही पड़ता है फिर भी शत्रुओं के नाश के हेतु अनुष्ठान रूपी कुछ यज्ञ यागादि में हिंसा होते हुए भी उसमें वेदाज्ञा है। आगे चलकर यद्यपि पश्चाद्वर्ती सांख्य टीकाओं और संग्रहीत ग्रन्थों में यह कहा गया है कि किसी भी प्रकार की जीव हिंसा का दंड तो भुगतना ही पड़ता है। फिर भी यह संदेहास्पद है कि 'हिंसा मत करो' की वेदाज्ञा सब प्राणी मात्र पर लागू होती है या नहीं क्योंकि बिना पशु-बलि के कोई यज्ञ सम्भव नहीं। उपनिषदों ने यज्ञ-यागादि के स्थान पर उपासना एवं आत्म ज्ञान की एक पूर्णतया नई विधि प्रारम्भ की। औपनिषद विचारधाराओं की प्राथमिक अवस्था में इस सिद्धान्त का विकास होने लगा कि यज्ञ यागादि के बजाय विचार द्वारा किसी विशिष्ट वस्तुओं की अन्य वस्तुओं से (जैसे अश्वमेध के अश्व के बजाय उषा) अथवा प्रतीकात्मक वस्तुओं ओम् इत्यादि से

^१ ब्र०, धम्मपद, १.२। सभी जागतिक प्रपंचों का स्रोत मन है, वे मन पर निर्भर होते हैं तथा मन द्वारा निमित्त होते हैं। शुद्ध मन के साथ बोलने तथा कर्म करने वाले व्यक्ति को सदैव प्रसन्नता की प्राप्ति होती है, ठीक वैसे ही जैसे कि छाया सदैव मनुष्य का अनुगमन करती है।

ऐस्य स्थापित करके निश्चित उपासना की रीति अपनाई जा सकती थी। औपनिषद् संस्कृति की अधिक विकसित अवस्था में परंत्व अथवा ब्रह्म की खोज के लिए नया सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया, और ब्रह्म ज्ञान को मानव एवं प्रकृति का परं सार समझकर उसकी खोज करना परं ज्ञान अथवा परंलक्ष्य समझा गया है तथा बाकी सब पुरुषार्थ उसके गौण समझे गए हैं। उपनिषदों में कोई नैतिक नियम नहीं है और नैतिक संघर्ष एवं नैतिक प्रयत्नों का सम्पूर्ण विषय ही या तो निकाल दिया गया है और या कहीं प्रसंग है भी तो उस पर अधिक जोर नहीं दिया गया है। तैत्तिरीयो-पनिषद् १-११ में वेद शिक्षा के पश्चात् शिष्य को नैतिक शिक्षा देना गुरु का कर्त्तव्य बताया गया है—सत्य बोलो, धर्म का पालन करो, स्वाध्याय को मत छोड़ो, (शिक्षा की समाप्ति पर) शिष्य गुरु को नियत दक्षिणा देने के पश्चात् गृहस्थाश्रम में प्रवेश करे। उसे सत्य, धर्म अथवा शुभ से विचलित नहीं होना चाहिए। उसे परहित, स्वाध्याय एवं शिक्षा देना बंद नहीं करना चाहिए। उसे गुरु एवं माता-पिता का आदर करना चाहिए और दोपरहित कर्म करना चाहिए। उसे केवल मुचरित का ही सेवन करना चाहिए दूसरों का नहीं। उसे श्रद्धायुक्त हांकर दान देना चाहिए न कि अवज्ञा से, (गौरव से) लोक लाज से, भय से एवं ज्ञानाभिमान से। यदि कर्त्तव्य अथवा आचरण के विषय में कोई संदेश हो तो जिस पथ से बुद्धिमान ब्राह्मण (महाजन) गए हों वही पथ स्वीकार करना चाहिए। परन्तु इस प्रकार की नैतिक शिक्षाएँ कोई एक उपनिषद् ही देते हैं एवं सदाचार के सम्बन्ध में अथवा परं तत्व की प्राप्ति के हेतु नैतिक प्रयत्न पर जोर देने के सम्बन्ध में उपनिषदों में बहुत कम सामग्री मिलती है। उपनिषद् रहस्यवादी उपासनाओं एवं आत्म ज्ञान के दर्शन के प्रतिपादन-शास्त्र में प्रायः लीन है। फिर भी बृहदारण्यक उपनिषद् ४.४.२७ में आत्म-साक्षात्कार के हेतु इन्द्रियनिग्रह, कामनाओं का शमन एवं निरोध, तितिक्षा, एवं एकाग्रता को आवश्यक साधन माना गया है।^१ कठोपनिषद् ६.११ में इन्द्रिय-धारण को योग कहा गया है एवं मंडूकोपनिषद् में कहा गया है कि सकाम कामनाओं से मनुष्य का आवागमन होता रहता है परन्तु इह लोक में ही जिसने आत्म-साक्षात्कार कर लिया है और आत्मा में ही तुष्ट है वह सर्ववासना शून्य हो गया है।^२ ज्ञान-मार्ग कर्मकांड से भिन्न होने की जानकारी उपनिषदकारों की थी और यह निश्चित धारणा थी कि विद्याभीषित वासनाओं से कभी आकृष्ट नहीं होता।^३

^१ ज्ञानो दात उपरत, स्तितिभुः, समाहितो भूत्वात्मन्येव आत्मानं पश्यति ।

—बृहदारण्यक, ४.४.२२ ।

^२ कामान्यः कामयते मन्यमानः संकामभिर्जायते तत्र-तत्र पर्याप्त कामस्य कृत्यात्मनस्तु शैव सर्वे प्रविलीयन्ति कामाः (मुं उक ३.२.२) ।

^३ कठ, २.४ ।

अणुगनम्,	अपवित्रता, वासना सुना० ५१७
अहंकारो,	स्वार्थ, अहङ्कार
मामण्कारो,	इच्छा
ममयितम्,	स्वार्थ
(ममत्तम)	
ममत्तम्,	स्वायात्त करना, अहंकार
अपेक्षया,	इच्छा, कामना, स्नेह
इक्ष्वा,	इच्छा, लोभ
इजा (ईहा)	इच्छा, कामना, लोभ
आसा,	इच्छा
पिपासा,	प्यास
इसा, एपणा,	इच्छा, चाह, प्यास
आकांक्षा,	आकांक्षा
किङ्कतम्,	लगाव
गंथो,	बांधना
आदना गंथो	आसक्ति बांधन
गिद्धि	लोभ, इच्छा
मेघो	लोभ, इच्छा
ग्रहतम्	ग्रहण करना
गाहो	आसक्ति, मोह
जालिनि,	इच्छा, काम, अविग्रहण
परिगाहो,	आसक्ति, महानिद ५७
चोदो,	इच्छा, कामना, अमिप्राय सु० ना० १७१, २०३ आदि
जाता,	कामना, वासना, सु० ना० १.१३
जिगिमिदनाता,	लोन, इच्छा, विमंगा, ३५३
निजिगिमिदनाता,	लोभ
तण्हा, तसिना,	अतृप्ति, वासना
उपादाणम्,	आसक्तिपूर्ण ग्रहण
पणिधि,	इच्छा, अभीप्सा, सु० ना० ८०१
पिहा,	स्पृहा
पेमम्,	प्रेम
बंधो,	बंधन

| अघातो, क्रोध
| पाटिघो, क्रोध

बंधनम्,	बंधन	दोसो, क्रोध, घृणा
निबंधो	आग्रह	विद्वेसो, विद्वेष
विनिबन्धनम्,	बन्धन	धूमो, क्रोध
अनुबन्धो,	अनुबन्ध	उपनाहो, शत्रुता
उपनिबंधो,	उपोद्घात्	व्यापादो, प्रहारेच्छ, घृ
परिवन्धो,	योजन	
रागो,	मानवीय वासना, बुराई, वासना, पैस्सिम	
सरागो,	सराज्जना, साराजित्तम्, स्नेह, वासना महान्तिद २४२	
रति,	वासना, भोगवृत्ति	अनामिरद्धि-क्रोध
मनोरथो	मनोरथ	
रुचि	इच्छा, रुक्मान सुना ७८१	वैरम्, शत्रुता
अभिलासो,	इच्छा, कामना	विरोधो, विरोध
लालसा,	लालसा	
आलयो	कामना, वासना	रोसो, क्रोध
लोभो	कामना	
लोभनम्	लुभाना	रोसनम्, क्रोध
लुभाना, लोभित्तम्, लोभित्व		वयारोसनम्, क्रोध
वनम्,	इच्छा, वासना	अन्नानम्, उपेक्षा
वनथो,	प्रेम, वासना	मोहो, मोह, मूच्छा
नवेस्सनम्,	अधीष्ठित करना	
सङ्गो,	वेड़ी, बंध, लगाव	मोहनम्, अविद्या सुना ३६६, ७७२
आसक्ति,	आसक्ति, सटकना, अधिष्ठित होना, लगाव ।	
विसट्टिका,	विषाक्तता, इच्छा	अमिज्जा, अज्ञान,
संथवम्,	मित्रता, लगाव	अम, वासना
उस्सदो,	उत्सव	
स्नेह, सिनेहो	नेहवासना	
असायो,	आसन, अभिप्राय, रुक्मान	
अनुसायो,	भुक्ताव	
सिन्वाणि,	कामना	
कोधो,	क्रोध	
कोपो,	क्रोध	

यह एक रोचक बात है कि लोभ, द्वेष, अविद्या—इन तीन दुर्गुणों को, विशेषतया लोभ को अनेक नाम दिए गए हैं एवं विभिन्न उपायों द्वारा उनको विनाश करने पर बल दिया गया है। उपरोक्त तीनों (लोभ, द्वेष और अविद्या) सम्पूर्ण पापों के मूल हैं। निस्संदेह उन ग्रन्थों में कुछ सरलतर आदेश भी पाए जाते हैं, उदाहरणार्थ हिंसा, स्तेय, व्यभिचार, असत्य एवं नशा नहीं करना तथा इनमें से स्वर्ण की चोरी, नशा करना, गुरु-परित्यक्त संभोग एवं ब्रह्म हत्या के निषेध का छान्दोग्य उपनिषद् ५.१० ६-१० में उल्लेख है।^१ परन्तु छान्दोग्य ने केवल ब्रह्म हत्या को पाप माना है जबकि बौद्ध जीव मान की हिंसा का निषेध करते हैं। शेष इन दुर्गुणों का एवं अष्टांगशील तथा दशकुशल कर्म के विरुद्ध दुर्गुणों का लोभ द्वेष एवं अविद्या में समावेश है। गीता के नीतिशास्त्र का आधार मुख्यतया संग एवं कामना से छुटकारा पाना है जिनसे लोभ आशंका एवं तत्पश्चात् क्रोध उत्पन्न होते हैं। परन्तु बौद्ध दर्शन में अविद्या को सम्पूर्ण दोषों का स्रोत कहा है जबकि गीता में इस शब्द का उल्लेख भी नहीं है। बौद्ध दर्शन के द्वादश निदान चक्र में यह कहा गया है कि अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं तथा संस्कार से विज्ञान, विज्ञान से नाम रूप, नाम रूप से पड़ावतन, इन्द्रिय स्पर्श, स्पर्श से भाव, भाव से तृष्णा, तृष्णा से उपादान (वस्तुओं से चिपके रहना) उपादान से भव, भव से जाति (जन्म) एवं जाति जरा व्याधि एवं मृत्यु उत्पन्न होती है। यदि अविद्या समाप्त कर दी जाय तो उसके साथ ही साथ पूरे भव-चक्र की समाप्ति हो जाती है। यद्यपि भव-चक्र में अविद्या एवं तृष्णा अत्यन्त दूरस्थ हैं तथापि मनोवैज्ञानिक दृष्टि से तृष्णा अविद्या से ही तुरन्त उत्पन्न होती है एवं तृष्णा की पूर्ति नहीं होने से क्रोध और द्वेष उत्पन्न होता है। गीता में आरम्भ ही राग एवं काम से होता है। बौद्ध शब्द तृष्णा (तन्हा) का उल्लेख गीता में नहीं के बराबर है। जबकि श्रीनिषद् शब्द 'काम' गीता में तृष्णा के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। गीता कोई दार्शनिक ग्रन्थ नहीं है जो आसक्ति के कारणों का गम्भीरतापूर्वक शोध करने का प्रयत्न करे अथवा आसक्तिरहित होने का कोई व्यावहारिक पथ प्रदर्शन ही करे। शंकर द्वारा प्रतिपादित वेदान्त दर्शन में सर्वदोषमय जगत् के मूल को अनिविचनीय अविद्या माना गया है। योग ने पाँच क्लेशों को हटाने सब सांसारिक अनुभवों का स्रोत माना है। अज्ञान, अहंकार, वासना, राग-द्वेष एवं अनिनिवेश तथा पिछले चार का मूल स्रोत अज्ञान है।

^१ अष्टांग अशील की एक अन्य सूचि भी है, बौद्ध ग्रन्थ में है। हिंसा नहीं करना, चोरी नहीं करना, काम स्त्री सम्बन्ध नहीं करना, असत्य नहीं बोलना, नशा नहीं करना, निषिद्ध मत्त पर खाना, नृत्य एवं संगीत से तथा द्रवादि तथा मांसाद्यों से परहेज को विवक्षित करना। एक और दूसरी सूचि है जिसे दशकुशल काम कहते हैं हिंसा नहीं करना, चोरी नहीं करना। स्त्री सम्बन्ध नहीं बोलना, गाना नहीं गायना, नृत्यनाचना नहीं बोलना, नौन नहीं करना, संगयात्मक और द्वेषात्मक।

गीता में वासना आदि (प्रासक्ति, मोह) का श्रोत कोई उच्चतर तत्व नहीं बताया गया है। गीता में शब्द अज्ञान का प्रयोग छः सात स्थानों पर जानानाथ के ग्रंथ में किया गया है। परन्तु इस 'अज्ञान' का तात्पर्य कोई तार्किक सिद्धान्त अथवा कार्य-कारण शृंखला के चरम सिद्धान्त से नहीं है बल्कि इसका प्रयोग तो वस्तु के यथार्थ ज्ञान के विरुद्ध मिथ्या ज्ञान अथवा अज्ञान के ग्रंथ में हुआ है। इस प्रकार एक स्थल पर यह कहा गया है कि ज्ञान पर अज्ञान का पर्दा पड़ा रहने के कारण (ग्रन्थात् माया से) प्राणी मोहित हो जाते हैं।^१ आगे चलकर कहा गया है कि ज्ञान से जिनका अज्ञान नष्ट हो जाता है उनके लिए^२ उन्हीं का ज्ञान परमार्थ तत्व को सूर्य के समान, प्रकाशित कर देता है। एक अन्य स्थल पर ज्ञान और अज्ञान दोनों की परिमाप दो गई है। अध्यात्म-ज्ञान को नित्य समझा गया है एवं तत्व ज्ञान के सिद्धान्तों के परिशीलन को ही ज्ञान कहा गया है। इसके अतिरिक्त जो कुछ है वह सब अज्ञान है।^३ दूसरे स्थल पर अज्ञान को तमस् का परिणाम कहा गया है एवं दो अन्य स्थलों पर तमस् को अज्ञान की परिणति कहा गया है। दूसरी ओर कहा गया है कि ज्ञान अज्ञान से मोहित हो जाते हैं तथा सोचते हैं 'मैं धनवान हूँ, मैं कुलीन हूँ, मेरे समान दूसरा कौन है? मैं यज्ञ-यागादि करूँगा, दान दूँगा एवं आनन्द भोगूँगा।'^४ एक दूसरे स्थल पर अज्ञान को संशयोत्पादक कहा है तथा कृष्ण का गीता-प्रवचन अज्ञान के उत्पन्न अर्जुन के मोह को दूर करने वाला है।^५ इससे यह स्पष्ट है कि यद्यपि 'अज्ञान' विविध प्रसंगों में प्रयुक्त हुआ है—या तो साधारण अज्ञान और या यथार्थ पूर्ण अध्यात्म ज्ञान का अज्ञान। अज्ञान को कहीं भी प्रासक्ति अथवा वासनाओं का श्रोत नहीं कहा गया है। इसका यह अर्थ नहीं है कि गीता का इस सिद्धान्त से विरोध है कि अज्ञान द्वारा संग एवं वासना उत्पन्न होते हैं। परन्तु इसका अर्थ यह प्रतीत होता है कि गीता को संग एवं वासना के मूल श्रोत को जानने में कोई रुचि नहीं है बल्कि उनके अस्तित्व में विश्वास व्यक्त किया गया है। शान्ति तथा समत्व बुद्धि के लिए उनके (संग एवं वासना) नाश की आवश्यकता समझी गई। वीर्य हीनयान नीतिशास्त्र एवं व्यावहारिक अनुशासन के अन्तर्गत शील, समाधि, प्रज्ञा आते हैं। शील का अर्थ सुचरित्र का पालन एवं निषिद्ध कर्मों का त्याग है।^६ शील का

^१ अज्ञानेनावृत्तं ज्ञानं तेन मुहन्ति जन्तवः ५.१५ ।

^२ ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ५.१६ ।

^३ अध्यात्मज्ञान नित्यत्वं तत्त्व ज्ञानार्थ दर्शनम् ।

एतज्ज्ञानं इति प्रोक्तं, अज्ञानं वदतोऽन्यथा ।

^४ गीता, १४, १६, १७; १०.११; १४.८ ।

^५ वही, ५.१६ ।

^६ गीता, ४.४२; १८.७२ ।

तात्पर्य उन विशिष्ट मानसिक एवं संकल्पात्मक धारणाओं आदि से है जिनके द्वारा मनुष्य अधर्म के पथ से हटकर सदाचार में स्थित रहता है। इस प्रकार शील का अर्थ (१) चेतना (२) चेतसिक (३) संवर और (४) उपरोक्त तीन शीलों के अनुसार मन में पहले से उत्पन्न सदाचरण की भावना का (शरीर एवं वाणी द्वारा) क्रियात्मक अनौल्लंघन जिसे अवृत्तिकाम कहते हैं। संवर पाँच प्रकार का होता है उदाहरणार्थ—(१) प्रतिभोकवसवर निग्रह जो पालन कर्त्ता की रक्षा करता है। (२) सति संवर (सावधानी युक्त निग्रह) (३) नाना संवर (ज्ञान का संवर) (४) रवान्ति संवर (धैर्य का संवर) (५) विरीय संवर (संयम का संवर) पातिभाक्त्व संवर का अर्थ सामान्य रूप से मनोनिग्रह है। सति संवर का अर्थ अपनी ज्ञानेन्द्रियों द्वारा सावधानीपूर्वक सम्यक् एवं शुभ संस्कारों को प्राप्त करना है। प्रलोभन के सम्मुख होते हुए भी सावधानी के कारण मनुष्य उसके प्रलोभनात्मक स्वरूप की अवज्ञा करता हुआ एवं उससे परे सदाचार प्रवर्त्तक स्वरूप पर ध्यान देता हुआ संमोहित होने से रूकेगा। रवान्ति संवर उसे कहते हैं जिससे मनुष्य शीत एवं उष्ण में सम रह सकता है। शील के उचित पालन द्वारा हमारी सम्पूर्ण शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक क्रियाएँ व्यवस्थित, संगठित एवं स्थिर हो जाती है। शील का अभ्यास ध्यानाभ्यास के लिए है। प्रारम्भ में मनुष्य को खान-पान की खोज करने से उत्पन्न अनेक प्रकार के दुःख एवं उनके विविध प्रकार के दुर्गन्धयुक्त शारीरिक तत्वों के रूप में अन्तिम घृणात्मक विकार के रूप में (रक्त, मल, मूत्र, मज्जा इत्यादि के रूप में) खान-पान की तृष्णा को निरन्तर घृणा की दृष्टि से देखने की आवस्यता डालनी चाहिए। उसे अपने मन को इस विचार से अभ्यस्त करना चाहिए कि हमारे शरीर के भाग चार तत्वों से बने हुए हैं जैसे अग्नि जल इत्यादि। उसे शील के दान, मृत्यु के स्वरूप, एवं निर्वाण के गुण एवं गहन स्वरूप के शुभ परिणामों पर विचार करना चाहिए तथा सर्व मैत्री, सर्वदया, सर्वसुख एवं उन्नति में सुख मानना चाहिए तथा स्वयं के, अपने मित्र के, अपने शत्रु के अथवा तीसरे दल के पक्षपात में उदासीन रहने की चतुर्विध उपासना के रूपों में ब्रह्म विहार का अभ्यास करना चाहिए।^१

गीता इनमें से किसी यम नियम का विवेचन नहीं करती। यह न तो सर्व हितवाद का ही उपदेश करती है और न महायान नीति शास्त्र की तरह विद्वान् करती है कि मनुष्य केवल परहित के लिए ही जाए। गीता, धर्म के गुणों में, शुभ-शक्ति में एवं सर्व वस्तुओं के निस्सार होने के यथार्थ ज्ञान एवं उपासना में विद्वान् नहीं करती। जो व्यक्ति साधु-जीवन व्यतीत करने का व्रत धारण करता है वह परहित जीवित का व्रत लेता है जिसके हेतु वह अपने निज सर्व नुय को बलि देने को तैयार

निर्धारित किए गए हैं। इस प्रकार ब्राह्मण का स्वभाव जन्य कर्म शम, दम, तप, पवित्रता, शान्ति (क्षमा), सरलता (आर्जव), ज्ञान अर्थात् अध्यात्म ज्ञान, विज्ञान अर्थात् विविध ज्ञान और आस्तिक्य बुद्धि है। शूरता, तेजस्विता, धैर्य, दक्षता, युद्ध से न भागना, दान देना और प्रजा पर शासन करना क्षत्रियों का स्वाभाविक कर्म हैं। कृषि अर्थात् खेती, गोरक्ष यानी पशुओं को पालने का उद्यम और वाणिज्य अर्थात् व्यापार वैश्यों का स्वभाव जन्य कर्म है और इसी प्रकार सेवा करना शूद्रों का स्वाभाविक कर्म है। अपने-अपने (स्वभावजन्य गुणों के अनुसार प्राप्त होने वाले) कर्मों में निरत रहते (रहने वाला) पुरुष (उसी से) परम सिद्धि पाता है। प्राणि मात्र की जिससे प्रवृत्ति हुई है और जिसने सारे जगत् का विस्तार किया है अथवा जिससे सब जगत् व्याप्त है, उसका अपने (स्वधर्मानुसार प्राप्त होने वाले) विशिष्ट कर्मों के द्वारा (केवल वाणी अथवा पुष्पों से ही नहीं) पूजा करने से मनुष्य को सिद्धि प्राप्ति होती है। अपने स्वधर्म का पालन करने वाले को कोई दोष नहीं लगता। चाहे किसी का वर्ण धर्म दोषयुक्त भी हो, तो भी उसके लिए अपने धर्म का पालन करना अनुचित नहीं है। क्योंकि सम्पूर्ण आरम्भ अर्थात् उद्योग (किसी न किसी) दोष से जैसे ही व्याप्त रहते हैं जैसेकि धुएँ से आग घिरी रहती है।^१ अर्जुन को क्षत्रिय होने के कारण अपने स्वधर्म के पालन रूप रणक्षेत्र में शत्रुओं से युद्ध करने की प्रेरणा दी जाती है। यदि वह अपने शत्रुओं को युद्ध में जीत लेगा तो पृथ्वी का राज्य भोगेगा एवं यदि युद्ध में मर जाएगा तो अपने स्वधर्म पालन के कारण स्वर्ग प्राप्त करेगा। यदि वह युद्ध नहीं करेगा (जो उसका कर्त्तव्य है) तो उसको केवल अपकीर्ति ही नहीं होगी अपितु उसके स्वधर्म का उल्लंघन भी होगा।

इस आदेश के विरुद्ध यह स्वाभाविक आपत्ति उठती है कि युद्ध में हिंसा तो अनिवार्य है। परन्तु इसके उत्तर में कृष्ण इस प्रकार कहते हैं कि अनासक्त होकर कर्म करना ही कर्म करने का सही तरीका है। जब मनुष्य आसक्ति, लोभ एवं स्वार्थ-परता से रहित होकर केवल अपनी कर्त्तव्य भावना से युक्त होकर कर्म करे तो उसे कर्म का दोष नहीं लग सकता। मनुष्य को कर्मों का पाप तभी लगता है जबकि वह स्वार्थ बुद्धि से प्रेरित होकर कर्म करे। परन्तु यदि वह स्वार्थ भावना न रखे, सुख में हर्षित न हो एवं दुःख में उद्विग्न न हो तो उसके कर्म उसे बन्धन में नहीं डाल सकते। अतः मनुष्य को अपनी सम्पूर्ण स्वार्थयुक्त इच्छाएँ त्याग कर अपने कुल कर्मों को ईश्वर-प्रेम करके योग युक्त होना चाहिए, तथा इसके उपरान्त उसे अपने बलानुकूल स्वाभाविक कर्त्तव्यों का पालन करते रहना चाहिए। जबतक हम शरीर युक्त हैं तबतक स्वभाव के कारण कर्म तो करना ही पड़ेगा; अतः हमारे लिए सर्व-कर्म-त्याग

^१ गीता, १८-४४-४८।

असंभव है । कर्मत्याग महत्वपूर्ण हो सकता है यदि उसका अर्थ कर्मफल त्याग हो । कर्म फल त्याग होने पर कर्म बन्धन नहीं होता प्रत्युत शान्ति एवं मुक्ति की प्राप्ति होती है । इस प्रकार पूर्ण स्थित-प्रज्ञ योगी अपनी यथायं बुद्धिमत्ता में अटल एवं अडिग रहता है तथा उसे संसार की कोई वस्तु विचलित नहीं कर सकती । यह स्थिति या तो आध्यात्म ज्ञान से अथवा ईश्वर भक्ति से सम्भव है । उपरोक्त दोनों मार्गों में भक्ति-मार्ग सुगमतर है । ईश्वर अपने अनुग्रह से भक्त को अपने मन में संपूर्ण अशुद्धताओं को दूर करने में सहायता करता है एवं उनकी कृपा में मनुष्य लोभ एवं स्वार्थ प्रेरकों से अपने मन को हटा लेता है तथा योगाग्नि हो जाता है । इस प्रकार बिना किसी लाभ की इच्छा किए अपने वर्ग द्वारा निर्धारित कर्मों को कर सकता है ।

गीता का कर्मयोग-सिद्धान्त कर्मकांड के आदर्श से इस प्रकार भिन्न है कि यज्ञ यागादि किसी स्वर्गिक आनन्द के लक्ष्य की प्राप्ति अथवा किसी अन्य सांसारिक लाभ के लिए नहीं किए जाने चाहिए प्रत्युत केवल कर्त्तव्य भावना से ही किए जाने चाहिए क्योंकि यज्ञ यागादि ब्राह्मणों के लिए अनिवार्य है । अतः उनका पालन केवल कर्त्तव्य परायण होकर ही किया जाना चाहिए । गीता के नीति शास्त्र में तथा वेदान्त अथवा पातंजल-योग के दर्शन में अन्तर है । जैसेकि इन दर्शनों का लक्ष्य मनुष्य को मानसिक एवं शारीरिक क्रिया शून्य अर्थात् समाधि की स्थिति तक पहुँचाने के हेतु सम्पूर्ण क्रियाओं से परे ले जाना है जबकि गीता का प्रतिपाद्य विषय कर्मयोग का सिद्धान्त है । जैसा कहा जा चुका है गीता किसी विषय में उग्रता (Extremisms) की समर्थक नहीं है । ज्ञान प्राप्ति के पश्चात् भी मनुष्य को अपने सामान्य वर्णोचित एवं सामाजिक कर्त्तव्यों का पालन करते रहना चाहिए ।^१ प्राचीन बौद्ध दर्शन में जिस नैराश्यवाद का वर्णन है वह गीता में नहीं पाया जाता । बौद्ध दर्शन के शील, समाधि एवं प्रज्ञा के अनुरूप गीता में हर्ष एवं आसक्ति में अरुचि, ईश्वर पर एकाग्रता तथा स्थित प्रज्ञ होने के अभ्यास के विषय में उपदेश पाए जाते हैं । परन्तु गीता में इनका महत्व बौद्ध दर्शन से पूर्णतया भिन्न है । गीता को विधि निषेध मान्य नहीं है क्योंकि उनका समावेश वर्णोचित स्वधर्म में एवं सामाजिक नैतिकता में पूर्ण निहित है । गीता इस बात पर जोर देती है कि मनुष्य का परं कर्त्तव्य आसक्ति वासना एवं तृष्णा की अशुद्धियों से मन को शुद्ध करना है । गीता में वर्णित समाधि का अर्थ केवल किसी विषय पर मन को एकाग्र करना ही नहीं है प्रत्युत इसका अर्थ ब्रह्मात्मैक्यता है । गीता में प्रयुक्त 'प्रज्ञा' आत्म ज्ञान की प्राप्ति नहीं है अपितु मन को स्थिर एवं शान्त करना है जिससे कि अनासक्त होकर सुख-दुःख से अविचलित स्थित प्रज्ञ की स्थिति

^१ गीता की इस व्याख्या से श्री शंकराचार्य निस्संदेह सहमत नहीं है जो आगे बताया जाएगा ।

प्राप्त करके कर्तव्यपरायणता में बुद्धि और संकल्प स्थिर रहे प्रयत्न बुद्धि असाधारणता हो जाय ।

इस प्रसंग में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि हिन्दू आचार शास्त्र का सामान्य दृष्टिकोण क्या है ? हिन्दू सामाजिक व्यवस्था चार वर्णों के विभाजन पर आधारित है । गीता के मत में विशिष्ट स्वभाव एवं आचरणानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र—इन चार वर्णों को स्वयं ईश्वर ने उत्पन्न किया । इन चार वर्णों एवं उनके अनुरूप अधिकारों एवं कर्तव्यों के अतिरिक्त ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं सन्यास—ये चार आश्रम भी बनाए गए और प्रत्येक आश्रम के अनुरूप कर्तव्य भी निर्धारित किए गए । हिन्दुओं के आचार शास्त्र चार वर्णाश्रम धर्मों के कर्तव्यों का समूह है । इनके अतिरिक्त कुछ निश्चित कर्तव्य ऐसे हैं जो सब पर लागू होते हैं तथा जिन्हें साधारण धर्म कहते हैं । उदाहरणार्थ मनु ने धर्म, क्षमा, दम, चौर्याभाव, शौच, इन्द्रिय-निग्रह, धी, विद्या, सत्य, अश्रोत्र साधारण धर्म बताए हैं । प्रयत्नपाद ने धर्म-श्रद्धा, अहिंसा, भूतहितत्व, सत्य वचन, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अनुपघात, क्रोधवर्जन, अग्निप्रेषन, शुचि, द्रव्य-सेवन, विशिष्ट देवता-भक्ति एवं अप्रभवाद साधारण धर्म बताए हैं । वर्ण-धर्म साधारण धर्मों से पृथक् हैं । जैसे—तीन उच्चवर्ण ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य के लिए यज्ञ, स्वाध्याय एवं दान समान है । ब्राह्मण की विशिष्ट वृत्ति दान लेना, विद्या-दान, यज्ञादि हैं—क्षत्रिय की विशिष्ट वृत्ति प्रजा की रक्षा करना, दुष्टों को दण्ड देना, रण एवं कर्तव्य से पलायन न करना है—वैश्य की विशिष्टवृत्ति कृष, विक्रय, कृषि, गोरक्षा इत्यादि है एवं शूद्र की वृत्ति तीनों उच्च वर्णों की सेवा करना है ।^१

वर्ण-धर्म एवं साधारण धर्म के संबंध के विषय में एक आधुनिक लेखक का कहना है कि साधारण धर्म-वर्ण धर्मों की आधार-शिलाएँ हैं जिनकी (साधारण धर्म) सीमाओं के अन्दर रहकर वर्ण-धर्मों का पालन एवं अनुसरण होना चाहिए । उदाहरणार्थ यज्ञ करने हेतु ब्राह्मण को दूसरे का द्रव्य नहीं हरना चाहिए क्योंकि अस्तेय एक साधारण धर्म है । इस रीति से वह अपने वर्ण की सेवा के साथ-साथ वर्ण का सामान्य हित भी (यद्यपि नकारात्मक ढंग से) संपादित करता है । अतः परोक्ष रूप से वह मानव मात्र का सामान्य हित संपादित करता है । इस प्रकार वर्ण विशेष का कोई व्यक्ति जो अपने वर्ण-धर्म का पालन करता है वह केवल अपनी जाति का ही हित नहीं करता, बल्कि उसी क्रिया से दूसरे वर्णों का उनके पुण्य एवं आवश्यकतानुसार अर्थात् मानव जाति का हित संपादित करता है । यह स्पष्ट है कि प्लेटों का भी

^१ गीता के अनुसार शभ, दम, शौच, क्षान्ति, आर्जव, ज्ञान, विज्ञान, आस्तिक्य ब्राह्मण के स्वाभाविक कर्म हैं । क्षत्रिय के सहज कर्म-शौर्य, तेजस् घृति, दाक्ष्य, युद्ध में अपलायन, दान एवं ईश्वर-भाव हैं । वैश्य के सहज कर्म-कृषि एवं गोरक्षा है ।

यही मत है जिसके अनुसार न्याय का गुण सर्वभूत हित है जो प्रत्येक वर्ग अपने विशिष्ट कर्मों के द्वारा संपादित करता है। परन्तु हिन्दू वर्गीकरण के साधारण धर्म के लक्ष्य सर्वभूत हित से यह मत भिन्न है। हिन्दुओं के इन सामान्य साधारण धर्मों का उद्देश्य केवल सर्वभूत हित नहीं है जो विशिष्ट वर्गों के धर्म पालन में समाविष्ट है प्रत्युत सामान्य हित को विशिष्ट हित का आधार एवं पूर्ववस्था कहा गया है। यह साधारण धर्म, व्यक्ति को समाज का अंग समझकर उसका हित करना नहीं है प्रत्युत व्यक्ति के हित का आधार है। अतः साधारण धर्म मनुष्य मात्र के लिए अनिवार्य है चाहे व्यक्ति की कैसी ही सामाजिक प्रतिष्ठा अथवा व्यक्तिगत सामर्थ्य क्यों न हो।^१ साधारण धर्म को वर्ण धर्म की आधार-शिला मानने का अर्थ यह है कि यदि साधारण धर्म एवं वर्ण धर्म में विरोध हो तो साधारण धर्म मान्य होना चाहिए। यह अर्थ उचित नहीं है। क्योंकि ऐसा कोई उदाहरण नहीं मिलता जहाँ पर दोनों धर्मों की विरोधावस्था में साधारण धर्म को अधिक शक्तिशाली माना गया हो। जैसा कि अहिंसा को साधारण धर्म माना गया है परन्तु यज्ञ यागादि में पशुबलि निहित है और ब्राह्मणों के लिए यज्ञ करना अनिवार्य था। युद्ध में मनुष्य की अत्यधिक हिंसा होती थी परन्तु क्षात्रधर्म युद्ध से अपलायन था और उसके अनुसार युद्ध करना उसके लिए अनिवार्य था। रामायण महाकाव्य में शम्बूक नामक एक शूद्र मुनि का वर्णन है। वह जंगल में घोर तप कर रहा था, जो वर्ण-धर्म का उल्लंघन था क्योंकि शूद्र के लिए तप वर्जित है तथा जो उच्च वर्ण के लिए स्वीकृत है। अतः शूद्र मुनि शम्बूक ने कृत तप को अधर्म समझा जिसके परिणामस्वरूप ब्राह्मण के छोटे शिशु की मृत्यु के रूप में राम के राज्य में विपत्ति आई थी। राजा राम ने अपने रथ में जाकर वर्ण धर्म का पालन नहीं करने के कारण शम्बूक के सिर को काट दिया। ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है जिससे पता चलता है कि साधारण धर्म एवं वर्ण धर्म के बीच संघर्ष के अवसर पर वर्ण धर्म अधिक शक्तिशाली समझा गया है। जब दोनों के बीच किसी प्रकार का संघर्ष नहीं होता तब ही साधारण धर्म शक्तिशाली समझा जाता था। गीता में भी वर्ण धर्म को साधारण धर्म से अधिक प्रभावशाली समझा गया है। कुरुक्षेत्र के युद्ध में अर्जुन को अपने निकट के सम्बन्धियों को मारने में हिचकिचाहट होते हुए भी कृष्ण ने उसको युद्ध करने के लिए प्रेरित किया एवं उसे बताया कि क्षत्रिय होने के नाते युद्ध करना उसका परम कर्त्तव्य है। अतः यह मान लेना उचित है कि साधारण धर्म का प्रभाव सामान्य ही था एवं दोनों के बीच धर्म संकट के समय वर्ण-धर्म साधारण धर्म के प्रभाव को दृष्टा कर देता था।

^१ हिन्दुओं का आचार्य शास्त्र एस० के० मैत्रा द्वारा डॉ० सील के निरीक्षण में लिखित,

गीता में साधारण धर्म की कोई समस्या नहीं है क्योंकि निवृत्ति एवं प्रवृत्ति के समन्वय के कारण साधारण धर्म की पुष्टि की कोई आवश्यकता ही नहीं समझी गई है। स्वार्थबुद्धि, सुखलालसा एवं स्वार्थपरता के प्रेरकों में अनासक्त होकर निष्काम कर्म करने के उसके उपदेश से उसकी योजना उच्च स्तर पर पहुँच जाती है जिसके फलस्वरूप साधारण नैतिक गुणों के अभ्यास की आवश्यकता नहीं रहती।

गीता के सिद्धान्त के अनुसार अनासक्त होकर कर्म करने वाले व्यक्ति को दोष नहीं लगता। इसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि शुभ एवं अशुभ कर्म का आधार बाह्य क्रिया नहीं है अपितु अन्तरवृत्ति है। यदि सुख अथवा स्वार्थपरता की भावना नहीं हो तो कर्त्ता के लिए कर्म बंधक नहीं हो सकता। क्योंकि आसक्ति एवं अहंभाव के कारण ही कर्त्ता को कर्त्तापन का भाव होता है जिसके परिणामस्वरूप वह शुभाशुभ फल भोगता है। इस दृष्टिकोण से नैतिकता आत्मगत (Subjective) समझी जाती है। गीता का विशिष्ट लक्षण यह है कि वह कर्त्ता का कर्म से सब सम्बन्धों का विच्छेद करके बाह्य कर्मों को नैतिकता के प्रभाव से परे ले जाती है। ऐसी परिस्थितियों में शंकर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त अथवा युक्तिसंगत प्रतीत होता है जिसके अनुसार वासनाओं एवं इच्छाओं से रहित पुरुष (जीवमुक्त), नैतिकता, कर्त्तव्य एवं उत्तरदायित्व से परे होता है। गीता वस्तुगत निवृत्ति अथवा कर्म-निरोध का पोषण नहीं करती। इसका पूर्ण लक्ष्य आत्मगत निवृत्ति अथवा इच्छानिवृत्ति है। यह किसी को अपने वर्ण धर्म को छोड़ने की स्वीकृति नहीं देती। परन्तु लाभ, सुख अथवा स्वार्थपरता की कामना से अन्य वर्ण-धर्म का पालन कर्त्ता फल के प्रभाव से पूर्णतः मुक्त होता है एवं स्थित प्रज्ञ होने के कारण कर्म-फल से अतीत हो जाता है। यदि अर्जुन ने अपने वर्ण-धर्म (क्षत्र-धर्म) के पालनार्थ अपने सैकड़ों स्वजनों से युद्ध किया एवं मार डाला फिर भी उसके कर्म हानिप्रद होने पर भी उसके लिए बंधक नहीं हो सके। युद्ध के पश्चात् स्वजनों की हत्या के पाप के प्रायश्चित्त हेतु युधिष्ठिर ने पश्चात्ताप, दान, तप, तीर्थ-यात्रा इत्यादि की जिससे महाभारत में प्रचलित एक अन्य विचारधारा का पता चलता है कि जब वर्ण-धर्म के पालन से मानव हिंसा हुई तो उन कर्मों के पापों का प्रायश्चित्त उपरोक्त प्रकार के साधनों द्वारा हो सकता था।^१ युधिष्ठिर की यह मान्यता थी कि तप, त्याग एवं अवधि (तत्त्वज्ञान) में त्याग तप से श्रेयस्कर एवं त्याग से अवधि श्रेयस्कर है। अतः उनके विचार से सब कर्मों एवं उत्तरदायित्वों को छोड़कर सन्यासी होना श्रेष्ठतम है। जबकि अर्जुन के अनुसार राजा के लिए राजकीय जीवन के साधारण उत्तरदायित्व को स्वीकार करना एवं उसके

^१ महाभारत १२-७-३६ और ३७।

पूर्ण न होने वाले काम अर्थात् विषयोप-भोग की इच्छा का आश्रय करके ये (आसुरी लोग) दम्भ, मान और मद से व्याप्त होकर मोह के कारण झूठ-मूठ विश्वास अर्थात् मनमानी कल्पना करके गंदे काम करने के लिए प्रवृत्त रहते हैं। इसी प्रकार आम-रणान्त (सुख भोगने की) अगणित चिन्ताओं से असे हुए कामोपभोग में डूबे हुए और निश्चयपूर्वक उसी को सर्वस्व मानने वाले सैकड़ों आशापाशों से जकड़े हुए, काम-क्रोध-परायण सुख लूटने के लिए अन्याय से बहुत सा अर्थ-संचय करने की तृष्णा करते हैं। मैंने आज यह प्राप्त कर लिया, (कल) उस मनोरथ को सिद्ध करूँगा; यह धन (मेरे पास) है और फिर वह भी मेरा होगा। इस शत्रु को मैंने मार लिया एवं औरों को भी मारूँगा; मैं ईश्वर, मैं (ही) भोग करने वाला, मैं सिद्ध बलढय और सुखी हूँ; मैं सम्पन्न और कुलीन हूँ, मेरे समान और कौन है? मैं यज्ञ करूँगा, दान दूँगा, मौज करूँगा। इस प्रकार अज्ञान से मोहित अनेक प्रकार की कल्पनाओं में भूले हुए मोह के फंदे में फंसे हुए और विषयोप-भोग में आसक्त (ये आसुरी लोग) अपवित्र नरक में गिरते हैं। आत्म-प्रशंसा करने वाले, ऐंठ से बर्तन वाले, धन और मान के मद से संयुक्त ये (आसुरी) लोग दम्भ से शास्त्र विधि छोड़कर केवल नाम के लिए यज्ञ किया करते हैं।^१ अहंकार से, बल से, दर्प से, काम से और क्रोध से फूलकर अपनी और पराई देह में वर्तमान मेरा (परमेश्वर का) द्वेष करने वाले, निन्दक और अशुभ कर्म करने वाले (इन) द्वेषी और क्रूर अधम नरों को मैं (इस) संसार की आसुरी अर्थात् पाप योनियों में ही सदैव पटकता रहता हूँ। अहंभाव, काम, क्रोध, लोभ, गर्व इत्यादि मुख्य दोषों को छोड़ देना चाहिए। इनमें से काम एवं क्रोध को बार-बार नरक का द्वार बताया गया है।^२

गीता में देवी संपदा के मुख्य गुण अभय (निडरता), शुद्ध सात्विक वृत्ति, ज्ञान योग व्यवस्थिति अर्थात् ज्ञान (मार्ग) और (कर्म) योग की तारतम्य से व्यवस्था, दान, दम्भ, यज्ञ, स्वाध्याय अर्थात् स्वधर्म के अनुसार आचरण, तप, सरलता, अहिंसा, सत्य, अक्रोध, कर्मफल का त्याग, शान्ति, अपैशुन्य अर्थात् क्षुद्र दृष्टि छोड़कर उदार भाव रखना, सब भूतों में दया, तृष्णा न रखना, मृदुता, (बुरे काम की) लाज, अच-पलता अर्थात् व्यर्थ के कामों का छूट जाना, तेजस्विता, धृति, क्षमा, शुद्धता, द्रोह न करना, अतिमान न रखना, बताए गए हैं। (इनमें से) देवी संपत्ति (परिणाम में) मोक्षदायक और अतिमान, क्रोध, निर्दयता, एवं अज्ञान हमें बाँधते हैं और पराधीन बनाते हैं।^३ ईश्वर से प्रेम करने वाले मनुष्य को किसी प्राणी को नहीं सताना

^१ गीता, १६, ८-१८।

^२ यही, १६-२१।

^३ गीता, १६, १-५।

चाहिए। उनके प्रति मित्रतापूर्ण एवं सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार करते हुए भी ममत्व बुद्धि और अहंकार से रहित रहना चाहिए। सुख-दुःख में समान रहना चाहिए एवं क्षमाशील होना चाहिए। उसे निश्चय बुद्धि वाला आत्म विनिग्रही तथा संतुष्ट रहना चाहिए। उसे शुद्ध अनासक्त, समभाव, स्वार्थ-रहित, तथा निर्भय होना चाहिए। वह शत्रु मित्र शीतोष्ण, सुख-दुःख में मान और अपमान तथा निन्दा स्तुति में समभाव रखता है तथा जो कुछ मिल जावे उसमें सन्तुष्ट रहता है। उसका चित्त स्थिर है एवं पूर्णरूप से वह अनासक्त रहता है।^१ उपरोक्त गुणों की सूचि की ओर ध्यान देने से ऐसा लगता है कि ये गुण नकारात्मक हैं जैसे अक्रोध, अद्वेष्टा निरहंकार, अदम्भी, निस्वार्थ, निर्वन्द (अथत्ति सुख, दुःख एवं शीतोष्ण) एवं अनासक्त। कुछ स्वीकारात्मक गुणों के अन्तर्गत हृदय की पवित्रता, क्षमाशीलता, मृदुता, सब भूतों के साथ मित्रता, करुणा, दक्षता एवं सहानुभूति मुख्यतम प्रतीत होते हैं। मैत्री एवं करुणा नामक शब्द उपनिषदों में न मिलने के कारण यह अनुमान लगाया जा सकता है कि यह स्वभावतः बौद्ध ग्रंथों से लिए गए हैं।^२ परन्तु गीता में भी केवल एक बार ही इनका प्रयोग ऐसे सामान्य प्रसंग में होने के कारण इन दो गुणों को कोई विशेष महत्व नहीं दिया गया है। उनका तात्पर्य कोई विश्व-मैत्री के अथवा सर्वभूत दया के अथवा लो-कहितार्थ सहानुभूतिपूर्ण एवं मित्रतापूर्ण तीव्र कार्य करने के अथवा प्राणि मात्र के हित में रत रहने के रूप में विशिष्ट प्रकार के ध्यान से नहीं है। उनका तात्पर्य केवल मित्रतापूर्ण मानसिक प्रवृत्ति से है जो मानव मात्र के प्रति अहिंसात्मक सफल व्यवहार का आवश्यक अंग है। गीता क्रियात्मक मित्रता का पोषण नहीं करती अपितु दूसरों को कष्ट न पहुँचाने की प्रवृत्ति के साधन रूप में मित्रता की भावना को प्रोत्साहित करती है। जिस-जिस जीवन की गीता प्रशंसा करती है वह जीवन अनासक्त, शान्त, तुष्ट, स्थित-प्रज्ञ एवं सुख-दुःख में अविचल जीवन है। जिन अवगुणों की निन्दा की गई है वे आसक्ति एवं वासनाओं से उत्पन्न होते हैं। उदाहरणार्थ अहंकार, मान, दम्भ क्रोध, लोभ आदि। कुछ अन्य गुणों की भी प्रशंसा की गई जैसे शौच, निष्कपटता, दक्षता एवं आर्जवता। इन्द्रिय-निग्रह का नकारात्मक गुण एवं मन को सही दिशा में लगाने की शक्ति की उपलब्धि का स्वीकारात्मक प्रारूप भाग गीता की सम्पूर्ण आचार संहिता की आधार-शिला है।

समत्वयोग एक महान् आदर्श है जिसे गीता ने पुनः-पुनः दोहराया है। इस समत्व (योग) की तीन स्थितियाँ हैं—आत्मगत समत्व अथवा स्थित प्रज्ञता अथवा सुख-दुःख में, निन्दा-स्तुति की प्रत्येक परिस्थिति में संतुलन रखना; वस्तुगत समत्व

^१ गीता-१२-१३-१६, गीता १३-८-११।

^२ 'मैत्र' सिर्फ एक बार मुक्तिकोपनिषद् २.३४ में प्रयुक्त हुआ है और 'मुक्तिक' संभवतः परवर्ती उपनिषदों में से एक है।

अर्थात् अच्छे वुरे उदासीन मित्र अथवा शत्रु में निष्पक्ष समदृष्टि रखना; इस समत्व स्थिति की अन्तिम अवस्था वह है जब मनुष्य गुणातीत हो जाता है अर्थात् सांसारिक वस्तुओं से पूर्णतया अविचलित होता है। गीता में (२.१५) कहा गया है कि जिस मनुष्य को इन्द्रिय-स्पर्श तथा शारीरिक कष्ट किसी भी तरह प्रभावित नहीं करते तथा जो अविचाल्य एवं सुख-दुःख में सम है वही अमरत्व प्राप्त करता है। २.३८ में कृष्ण अर्जुन को सुख-दुःख, लाभ-अलाभ, जय-पराजय को समान समझकर युद्ध करने को कहते हैं क्योंकि ऐसा करने से उसे पाप नहीं लगेगा। २.४७ में कृष्ण अर्जुन को कहते हैं कि उसका कर्म करने में ही अधिकार है उसके फल में नहीं। कर्मफल को हेतु समझना अथवा अकर्म में संग होना अनुचित है। ६.४८ में सुख-दुःख में समत्व को योग कहा गया है तथा आगे चलकर कहा गया है कि मनुष्य को पराजय में अविचल रहना चाहिए। इसी सिद्धान्त को २.५५, ५६, ५७ में दोहराया गया है एवं यह कहा गया है कि सच्चे योगी को सुख से प्रसन्न तथा दुःख से दुःखी नहीं होना चाहिए तथा उसे सर्वत्र अनासक्त रहना चाहिए एवं सुख का अभिनन्दन तथा दुःख से द्वेष किए बिना निस्पृह रहना चाहिए। ऐसा व्यक्ति आत्मा में ही रत रहता है और आत्मा में ही तृप्त रहता है। वह उपलब्धि अथवा अनुपलब्धि में सम रहता है। विश्व में उसका कोई व्यक्तिगत स्वार्थ नहीं होता।^१ ऐसे योगी के लिए मिट्टी एवम् कंचन, अनुकूल और प्रतिकूल, निन्दा और स्तुति, मान-अपमान एवं शत्रु-मित्र सब समान होते हैं।^२ ऐसे योगी की दृष्टि में शत्रु-मित्र में तथा पुण्यात्मा तथा पापात्मा में कोई भेद नहीं रहता।^३ ऐसा योगी सुख अथवा दुःख में अपनी उपमा देकर दूसरों के सुख के लिए प्रयत्न करता है क्योंकि उसके विचार में प्रत्येक व्यक्ति सुख का अभिनन्दन अथवा दुःख से द्वेष करता है और इसी कारण से वह विद्या और विनय से सम्पन्न ब्राह्मण, गाय, हाथी, कुत्ता अथवा चांडाल में समदर्शी होता है।^४ वह योगी सब भूतों में ईश्वर का दर्शन करता है और नाशवानों में अविनाशी एवं अमर तत्व को देखता है। वह योगी जानता है कि उस सम्पूर्ण ब्रह्मांड में ईश्वर व्याप्त है इसलिए वह सबके प्रति समदर्शी है, वह अपने आत्म तत्व का नाश नहीं करता एवं पर तत्व प्राप्त करता है।^५ विकास की इस चरम अवस्था में वह त्रिगुणात्मक, दैहिक एवं भौतिक पदार्थों के परे जाकर जन्म, मृत्यु, जरा, व्याधि से विमुक्त होकर अमरत्व प्राप्त करता है। उसे ज्ञान है कि त्रिगुणात्मक अनात्म पदार्थ अर्थात् प्रपंच आत्म स्वरूप से

^१ गीता, ३-१७, १८।

^२ गीता, १४-२४, २५।

^३ गीता, ६-६।

^४ गीता, अ. ६-३१, अ. ५-१८।

^५ गीता, १३-२८।

कर्मों का विरोध नहीं हो सकता । परन्तु गीता का इस विषय में स्पष्ट आदेश नहीं है । तिर भी यह सोचा जा सकता है कि यदि युद्ध यज्ञ, दान, तप अथवा वेदभ्यस्त करने का विचार करे तो गीता का इससे विरोध होगा क्योंकि वह नियत कर्मों के विपरीत होगा । अतः यद्यपि अहिंसा गीता द्वारा उपदिष्ट विशिष्ट गुण है तिर भी अब एक क्षत्रिय बुले स्वतंत्र युद्ध में अपने शत्रुओं को मारता है तब वह युद्ध बन्धुद्वेष कहनाता है एवं क्षत्रिय के लिए अपने शत्रुओं को मारना कोई पाप नहीं है । यदि एक व्यक्ति अपने सब कर्मों को ब्रह्मापेण करके, आसक्तिरहित होकर कर्म करता है तो उसको कर्म बंधन का दोष नहीं लगता, जिस प्रकार कमल जल के अन्दर खड़ा हुआ भी उचछे अछूता रहता है ।^१ एक ओर गीता, वर्ण एवं साधारण वर्म के धर्म की आवश्यकता बताकर तथा सत्यास, पवित्रता, निष्कपटता, अहिंसा, आत्म-निग्रह, इन्द्रिय-निग्रह एवं अनासक्ति आदि गुणों की वृद्धि पर बल देकर एकेश्वरवाद एवं शाक्तिक दर्शनों से दूर हटती है तो दूसरी ओर वह योग की तरह उग्र यम, नियमों के आत्मानुशासन का अथवा बौद्धों की तरह असीम एवं सार्वजनिक रूप से गुणों के अभ्यास का उपयोग नहीं करती । आत्मनिग्रह, इन्द्रिय-निग्रह एवं सामान्य कर्तव्यों का पालन करते हुए वासनाओं तथा स्वार्थपरता में अनासक्ति की आवश्यकता पर प्रत्यक्ष बल देते हुए वह मध्यम मार्ग का अनुसरण करती है । इन्द्रिय-सुखों में ऐसी अनासक्ति ज्ञान द्वारा अथवा अधिक आदर से ईश-भक्ति द्वारा अधिक सरलता से प्राप्त की जाती है ।

कर्म-विश्लेषण

गीता के आचार शास्त्र पर विचार करने के बाद स्वानाविक रूप से कर्म, संकल्प एवं कर्ता के स्वरूप के विश्लेषण की समस्या पर विचार किया जाता है । हिन्दू-दर्शन में संकल्प का प्रधान विश्लेषण न्याय वैशेषिक ग्रन्थों में पाया जाता है । प्रशस्तपाद ने दैहिक क्रिया को दो वर्गों में विभाजित किया है—प्रथमतः वे सहज क्रियाएँ जो जीवन पूर्वक द्वारा स्वतः उत्पन्न होती हैं एवं शरीरशरी के लिए अर्थकरी होती हैं । द्वितीय, वे जेतन एवं ऐच्छिक क्रियाएँ जो राग-द्वेष से प्रसीष्ट लक्ष्य अर्थात् सुख की प्राप्ति के लिए तथा दुःख को दूर करने के लिए उत्पन्न होती हैं । प्रमाकर के मत में संकल्पात्मक क्रियाएँ कई तत्त्वों पर आधारित हैं : प्रथमतः कार्यता-ज्ञान जिसका अर्थ नाटु चित्तमणि ग्रन्थ में गंगमट्ट ने निम्न प्रकार से किया है कि कार्यता-ज्ञान केवल सामान्य ज्ञान ही नहीं है जो अमुक कार्य कर्ता द्वारा सम्पन्न हो सकता है परन्तु यह एक विशिष्ट विचार है कि अमुक कार्य उसे करना चाहिए । यह विचार इस

^१ गीता, ५.१० ।

भावना से ही उत्पन्न होता है कि अमुक कार्य उसके लिए हितकर है एवं उससे उसे इतनी हानि नहीं है कि वह उस कार्य को टाल दे। द्वितीयतः यह विश्वास भी होना चाहिए कि कर्त्ता में कृति-साध्यता-ज्ञान है। इस कृति-साध्यता ज्ञान में विश्वास का परिणाम चिकीर्षा है। प्रभाकर मतावलंबी यहाँ इस महत्वपूर्ण तत्व का कथन नहीं करते कि कर्त्ता के लिए हितकारक कार्य ही उसका इच्छित कर्म होता है। प्रत्युत वे यह कहते हैं कि कर्म करने की इच्छा तब होती है जब कर्त्ता कर्म के साथ अपना एकत्व स्थापित कर दे तथा आत्म साक्षात्कार हेतु कर्म करने की इच्छा हो। न्याय के मतानुसार कर्म करने की आवश्यक अवस्था हित साधन का एवं अहित प्रतिकार का विचार है।

गीता के मत में अव्यक्त प्रकृति एवं उससे उत्पन्न गुणों से ही कर्म सम्भव होते हैं। अज्ञान एवं मिथ्याभिमान से ही मनुष्य अपने आपको कर्त्ता मानता है।^१ एक अन्य स्थल पर यह कहा गया है कि कर्म के पाँच कारण होते हैं—अधिष्ठान, कर्त्ता, कारण अर्थात् इन्द्रियाँ, पृथक् चेष्टाएँ तथा देव अर्थात् ईश्वर की सर्वोपरि शक्ति।^२ सब कर्म उपरोक्त पाँच तत्वों के समूहीकरण के द्वारा उत्पन्न होते हैं अतः यह सोचना अनुचित होगा कि केवल आत्मा अथवा कर्त्ता ही कर्म करने वाला है। ऐसा कहा जाता है कि वास्तविक स्थिति ऐसी होने पर भी जो संस्कृत बुद्धि न होने के कारण यह समझे कि मैं ही अकेला कर्त्ता हूँ (समझना चाहिए कि) वह दुर्गति कुछ भी नहीं जानता।^३ शरीर से, वाणी से अथवा मन से मनुष्य जो-जो कर्म करता है—फिर चाहे वह न्याय हो या विपरीत अर्थात् अन्याय उसके उक्त पाँच कारण हैं।^४ गीता के नैतिक शास्त्र का आधारभूत सिद्धान्त वस्तुतः यह है कि मुख्यतया कर्म प्रकृति के विशिष्ट गुणों की क्रियाओं द्वारा सम्भव होते हैं एवं गौण रूप से उक्त पाँच तत्वों के समूहीकरण द्वारा (जिनमें से कर्त्ता एक कारण है) कर्म सम्भव होते हैं। अतः केवल अहंकार के कारण ही मनुष्य यह सोचता है कि वह अपनी इच्छा द्वारा कर्म में प्रवृत्त होता है अथवा कर्म त्याग करता है। क्योंकि प्रकृति अपने वाद के विकारों द्वारा तथा समूहीकृत कारणों द्वारा स्वतः हमें कर्म में प्रवृत्त करेगी एवं हमारी अनिच्छा होते हुए भी जो कर्म हम नहीं करना चाहते वही कार्य हमें करना पड़ता है। अतः कृष्ण अर्जुन को कहते हैं कि तू अहंकार से जो यह मानता (कहता) है कि मैं युद्ध नहीं करूँगा

^१ गीता, अ. ३-२७, अ. १३-२६।

^२ अधिष्ठानं तथा कर्त्ता कारणं च पृथग्विधम् विविधाश्च पृथक् चेष्टा देवं चैवात्र पंचम्।
—गीता, १८ अ. १४।

^३ गीता, १८.१६।

^४ गीता, १८.१५।

(सो) तेरा यह निश्चय व्यर्थ है। प्रकृति अर्थात् स्वभाव तुझ से वह युद्ध कराएगा।^१ मनुष्य अपने स्वभावजन्य कर्म से बंधा हुआ होने के कारण वह पराधीन है। अपने संकल्प से विपरीत होने पर भी उससे कर्म करना पड़ता है। प्रकृति अथवा पाँच तत्वों का समूहीकरण हमें कर्म में प्रवृत्त करता है। इस कारण से कोई भी कर्म त्याग नहीं कर सकता। यदि कर्म-त्याग असंभव है एवं मनुष्य को कर्म करना ही पड़ता है तो उचित यही है कि मनुष्य अपने स्वधर्म अर्थात् सहज कर्म का पालन करे। कोई धर्म एवं कर्म पूर्णतया निर्दोष आलोचना से परे नहीं है। अतः कर्म शुद्धि का साधन यही है कि मनुष्य वासनाओं एवं आसक्ति की अशुद्धताओं तथा अपूर्णताओं का मन से मूलोच्छेदन कर दे। यदि समस्त कर्म आवश्यक रूप से पंच समूहीकरण के ही परिणाम है तो इस प्रसंग में प्रश्न यह उठता है कि मनुष्य कर्म करने में स्वतंत्र कैसे है? गीता का इस सम्बन्ध में सामान्य मत यह है कि यद्यपि कर्म पंच तत्वों के समावेश से उत्पन्न होता है फिर भी आत्मा उन कर्मों का संचालन कर सकती है। यदि मनुष्य अनन्य भाव से सर्वकर्मफल को ईश्वरार्पण करके अनासक्त होना चाहे तो परम लक्ष्य को प्राप्त करने में ईश्वर उसका सहायक होता है।

मरणोपरान्त जीवन

गीता संभवतः प्राचीनतम ग्रन्थ है जिसमें सांसारिक वस्तुओं की नश्वरता एवं असत् के अस्तित्व का असम्भाव्य वर्णित है। गीता के मत में असत् का अस्तित्व नहीं हो सकता एवं सत् का अभाव नहीं हो सकता। आधुनिक समय में हम शक्ति एवं संचय के सिद्धान्त की बात सुनते हैं। शक्ति संचय का सिद्धान्त का स्पष्ट प्रसंग पतंजलि सूत्र ४.३ पर व्यास भाष्य में मिलता है परन्तु पुंज-संचय का सिद्धान्त निश्चित रूप से कहीं भी प्रतिपादित नहीं है। वेदान्त एवं सांख्य दर्शन सत्कार्यवाद के सत्ता-मूलक सिद्धान्त पर आधारित है जिसके अनुसार कार्य (उत्पत्ति के पूर्व) कारण में विद्यमान रहता है। वेदान्त के मत में कार्य की स्वतंत्र अथवा वास्तविक सत्ता नहीं है, वह तो केवल प्रतीति मात्र है, वास्तविक सत्ता तो केवल कारण की ही है। दूसरी ओर सांख्य के मत में कार्य कारण-सत्ता का विकार मात्र है और इस प्रकार असत् नहीं होकर कारण से पृथक् उसकी कोई सत्ता नहीं है। अतः यह कहा जा सकता है कि कारण-व्यापार के पूर्व कार्य कारण में निहित रहता है। यह दोनों दर्शन बौद्ध एवं न्याय के असत्-कार्यवाद के सिद्धान्त की (अर्थात् कार्य (सत्), असत् से निकलता है) कटु आलोचना करते हैं। सांख्य एवम् वेदान्त दोनों ने अपने सिद्धान्तों को सिद्ध करने का प्रयत्न किया परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों में से किसी एक ने भी यह नहीं

^१ गीता, १८.५६।

अनुभव किया कि उनके सिद्धान्त शक्ति संचय के आधार-भूत सिद्धान्त कारण से परिणाम की ओर जाने वाले वाक्यों (a priori) पर आधारित है, तथा जिसके परिणाम से कारण वाले (a posteriori) उदाहरण के प्रसंग में सिद्ध करना कठिन है। उदाहरणार्थ, सांख्य का कहना है कि कार्य कारण में विद्यमान रहता है; यदि ऐसा नहीं होता तो विशिष्ट प्रकार के कारणों से (जैसे तिल) ही विशिष्ट कार्य (जैसे तेल) उत्पन्न होते। विशिष्ट प्रकार के कारणों से ही विशिष्ट प्रकार के कार्य उत्पन्न होते हैं—इस सिद्धान्त से वस्तुतः सत्कार्यवाद के सिद्धान्त की सिद्धि नहीं होती परन्तु उसका अर्थ यही निकलता है। क्योंकि सत्कार्यवाद का सिद्धान्त गीता में प्रतिपादित इस कारण से परिणाम की ओर जाने वाले सिद्धान्त पर आधारित है कि सत् का अभाव नहीं है एवं असत् का अस्तित्व नहीं है।^१ गीता इस सिद्धान्त को सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं करती परन्तु इसे स्वयं सिद्ध सिद्धान्त समझती है जिसका कोई भी निषेध नहीं कर सकता। सांख्य एवं वेदान्त की सत्तामूलक स्थिति की तरह गीता इस सिद्धान्त को सामान्य ढंग से नियुक्त नहीं करती। केवल आत्मा के स्वरूप के बारे में ही इस सिद्धान्त की नियुक्ति गीता करती है। गीता के शब्दों में 'हे अर्जुन, यह (जगत्) जिसने फैलाया अथवा व्याप्त किया है वह (मूल आत्मा स्वरूप ब्रह्म) अविनाशी है। इस अव्यय तत्व का विनाश करने के लिए कोई भी समर्थ नहीं है। जो शरीर का स्वामी (आत्मा) नित्य अविनाशी और अचिन्त्य है, उसे प्राप्त होने वाले ये शरीर नाशवान् अर्थात् अनित्य है। अतएव युद्ध कर। शरीर के स्वामी या आत्मा) को जो मारने वाला मानता है या ऐसा समझता है कि वह मारा जाता है, उन दोनों का ही सच्चा ज्ञान नहीं है (क्योंकि) वह (आत्मा) न तो मरता है और न मारा ही जाता है। यह (आत्मा) न तो कभी जन्मता है और न मरता ही है; ऐसा भी नहीं है कि यह (एक बार) होकर फिर होने का नहीं। इसे शस्त्र काट नहीं सकते; इसे आग जला नहीं सकती, वैसे ही इसे पानी गला नहीं सकता और वायु सुखा नहीं सकता। गीता में उपदिष्ट आत्मा का अमरत्व उपनिषदों में से अपरोक्ष रूप से उद्धृत प्रतीत होता है तथा आत्मा का वर्णन करने वाले अंशों के पर्याय, व्याख्या प्रत्यय भी उपनिषद् के ही प्रतीत होते हैं। यह सत्तामूलक सिद्धान्त कि सत् की मृत्यु नहीं हो सकती एवं असत्का भाव नहीं हो सकता उपनिषदों का प्रतिपाद्य विषय नहीं है। अमरत्व के सिद्धान्त के (पक्ष) में गीता में इसका प्रतिपादन निश्चित रूप से औपनिषद् दर्शन के आगे है।

अर्जुन को युद्ध के लिए तत्पर करने के लिए प्रथम युक्ति कृष्ण ने यह दी की केवल शरीर ही पीड़ित अथवा नष्ट होता है, अतः अर्जुन को कुरुक्षेत्र के युद्ध में अपने

^१ गीता, २.१६: नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

स्वजनों की हत्या का शोक करना उचित नहीं है । जिस प्रकार मनुष्य पुराने वस्त्रों को छोड़कर नए ग्रहण करता है उसी प्रकार देही अर्थात् शरीर का स्वामी पुराने शरीर त्याग कर दूसरे नए शरीर धारण करता है । शरीर हमेशा मरणशील है; एवं कौमार, यौवन तथा जरा में भी यह एकसा नहीं रहता । मृत्यु के समय जो परिवर्तन होता है वह भी एक शरीर की अवस्था है अतः जीवन की (उपरोक्त) निम्न-भिन्न अवस्थाओं के शरीर परिवर्तन में एवं मृत्यु के समय में अर्थात् एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर ग्रहण करने रूपी अन्तिम परिवर्तन में कोई मौलिक अन्तर नहीं है । हमारे शरीर में नित्य प्रलय होता है अर्थात् वह परिवर्तनशील है । यद्यपि वात्स्यायन्या, कौमारावस्था एवं जरावस्था के विभिन्न परिवर्तन तुलनात्मक दृष्टि से कम मात्रा में परिवर्तित होते हुए प्रतीत होते हैं फिर भी इन परिवर्तनों से हमें इस तथ्य को मन में समझ लेना चाहिए कि मृत्यु भी एक वैसा ही शरीर का परिवर्तन है; अतः यह आत्मा को अधीर नहीं बना सकता जो आवागमन के अवसर पर शरीर के परिवर्तनों से स्वयं अविकृत रहता है । जो जन्म लेता है उसकी मृत्यु निश्चित है एवं जो मरता है उसका जन्म निश्चित है । जन्म में आवश्यक रूप से मृत्यु निहित है एवं जो मृत्यु में आवश्यक रूप से जन्म निहित है (अर्थात् जन्म-मृत्यु अपरिहार्य है) । ब्रह्मा से प्राणी मात्र पर्यन्त जन्म-मृत्यु एवं पुनर्जन्म का चक्कर निरन्तर चलता ही रहता है । अर्जुन की इस शंका का कि पूरा प्रयत्न अथवा संयम न होने के कारण जिसका मन योग से विचल हो जावे वह योगी सिद्धि न पाकर किस गति को पहुँचता है—कृष्ण समाधान करते हैं कि किसी भी शुभ कार्य का नाश नहीं होता । कल्याणकारक कर्म करने वाले किसी भी पुरुष की दुर्गति नहीं होती । योगाह्वद पुरुष जब मृत्यु को प्राप्त होता है तब वह (योग भ्रष्ट पुरुष) पवित्र श्रीमान् लोगों के घर में अथवा योगियों के ही कुल में जन्म पाता है । इस प्रकार प्राप्त हुए जन्म में वह पूर्वजन्म के बुद्धि संस्कार पाता है, वह उससे भूयः अर्थात् अधिक (योग) सिद्धि पाने का प्रयत्न करता है । अपने पूर्वजन्म के इस अभ्यास से ही अपनी इच्छा न रहने पर भी वह (पूर्ण सिद्धि की ओर) खींचा जाता है । प्रयत्न पूर्वक उद्योग करते-करते पापों से शुद्ध होता हुआ योगी अनेक जन्मों के पश्चात् सिद्धि पाकर अन्त में उत्तम गति पा लेता है । साधारण-तया प्रत्येक नए जीवन में मनुष्य का जीवन उसकी मृत्यु के समय की वाननाओं एवं भावों पर आधारित रहता है । जो (मनुष्य) अन्तकाल में (दिन्द्रिय नियन्त्रण रूप योग के सामर्थ्य से) नक्तियुक्त होकर मन को स्थिर करके दोनों भीहों के बीच में प्राण को भलीभाँति रगकर, कवि अर्थात् सर्वज्ञ, पुरातन, शास्ता, मण्ड से भी छोटे, नदके घाता अर्थात् आधार या कर्ता, अचित्यस्वरूप और जपकार से परे मूर्त के समान ऐश्वर्यमान पुरुष का स्मरण करता है वह (मनुष्य) उसी दिव्य परम दुर्ग में आ मितता है । ध्येयत से सब व्यक्त निमित्त होते हैं और उसी पूर्वोक्त ध्येयत में हीन हो जाते हैं एवं पुनः उनमें उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार ध्येयत के दो प्रकार हैं—यद्

प्रथम भाग का स्मरण कराता है। 'किसके होने से मृत्यु है ? जिसका जन्म है उसकी मृत्यु है।' स्मरण रहे कि वैदिक कर्मों के बारे में गीता का दृष्टिकोण केवल सहनशीलता का ही है न कि प्रोत्साहन का। वे कामनायुक्त कर्म हैं अतः अन्य वैसे ही कर्मों की तरह उनके साथ कर्म बंधन लगा रहता है एवं ज्योंही इन कर्मों के शुभ फलों का उपभोग किया जाता है, उन कर्त्ताओं को पुनर्जन्म लेकर स्वर्ग से मृत्यु लोक में आना पड़ता है और पुनर्जन्म के लिए किए गए कर्मों का फल भोगना पड़ता है 'जन्मोपरान्त मृत्यु एवं मृत्यु के अनन्तर आवागमन' का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन की तरह गीता में भी वर्णित है। परन्तु गीता में वर्णित उक्ति बौद्ध में वर्णित उक्ति से बहुत पहले की जान पड़ती है। क्योंकि बौद्ध दर्शन में वर्णित उक्ति अभ्योन्म्याश्रित चक्र में आपस में गहरे जुड़े हुए कई अन्य निदान चक्रों द्वारा जन्म-मृत्यु का वर्णन करती है जिससे गीता पूर्णतया अनभिज्ञ जान पड़ती है। गीता में इस प्रकार के कोई निदान चक्र का प्रसंग नहीं है जो बौद्ध दर्शन में से लिया गया हो। हाँ, इसमें यह तो कहा गया है कि आसक्ति पाप का मूल कारण है। परन्तु केवल उपलक्षित अर्थ के द्वारा ही हम जान सकते हैं कि आसक्ति के कारण कर्म बंधन होता है, जिसके फलस्वरूप आवागमन होता है। गीता का मुख्य उद्देश्य कर्म बंधन को तोड़कर आवागमन के चक्कर को रोकना नहीं है अपितु कर्त्तव्य करने के सही नियम का निर्देश करना है। निस्संदेह यह-कभी-कभी कर्म बंधन को तोड़कर परमत्व की प्राप्ति के बारे में कुछ कहती है। मोक्ष प्राप्ति के बारे में उपदेश करना अथवा इस सांसारिक जीवन के पापों का वर्णन करना गीता का प्रतिपाद्य विषय नहीं है। गीता में नैराश्यवाद को कोई स्थान नहीं है। जन्म-मृत्यु के आवश्यक सम्बन्ध को बताने में गीता का हेतु जीवन को विपादमय एवं जीवनोन्पयोगी बताना नहीं है प्रत्युत यह बताना है जन्म-मृत्यु की इन सार्वलौकिक घटनाओं में मनुष्य को दुखी होने का एवं निराश होने का कोई कारण नहीं है। निःसंदेह प्रधान सिद्धान्त आसक्ति, कर्म, जन्म मृत्यु एवं पुनर्जन्म के है। परन्तु बौद्ध सिद्धान्त अधिक जटिल एवं अधिक व्यवस्थित है संभवतः वह उस समय के वाद का विकास है जब इस विषय पर गीता के विचार जात थे। बौद्ध दर्शन के अनात्मवाद एवम् शून्यवाद के सिद्धान्त गीता के आत्मा के अमरत्व के सिद्धान्त के ठीक विपरीत है।

परन्तु गीता केवल आवागमन के बारे में ही नहीं अपितु दो पथ धर्मान् आराध्य उपनिषद् में निर्दिष्ट धूम-पथ एवम् ज्योतिपथ के बारे में भी कुछ कहता है। गीता एवं उपनिषद् में वर्णित प्रसंग में केवल यही घन्तर है कि गीता के प्रधान उपनिषद् में इसका विस्तृत विवरण मिलता है। परन्तु देखना एवं विचारना का निदान

संसार में आवागमन के सिद्धान्त में संगत हो से भेद नहीं माना । गीता आत्मगत के सिद्धान्त को देवदान-पितृदान के सिद्धान्त के साथ एवं यज्ञ-मार्ग के तमो हन के कारण होने वाले स्वर्गारोहण के सिद्धान्त के साथ मिला देती है । इस प्रकार गीता परम्परागत मान्य विभिन्न प्रकार के कर्मों की उद्देश्य नहीं नीर में व्यवस्थित किए बिना मिला देती है । कुछ स्थलों से (४-६, अर्थात् ६-४०-४१) में ऐसा प्रतीत हो सकता है कि कर्म-बंधन अपनी शक्तियों से स्वतन्त्र हो से अपने हन उत्पन्न करते हैं एवं कर्मफल के कारण ही जगत् की व्यवस्था है । परन्तु कुछ अन्य नी ऐसे स्थल हैं (१६-१६) जहाँ यह पता चलता है कि कर्म द्वातः अपना फल उत्पन्न नहीं करते परन्तु ईश्वर शुभाशुभ जन्म की व्यवस्था करके शुभाशुभ कर्मों का क्रमशः पारितोषिक एवं दण्ड देने की व्यवस्था करते हैं । गीता में (५-१५) कहा गया है कि प्रज्ञान के कारण ही पाप एवं पुण्य का विचार होता है । यदि हम सही ढंग से विचार करें तो ईश्वर पाप अथवा पुण्य नहीं करता । यहाँ पुनः कर्म के दो विपरीत सिद्धान्त मिलते हैं; एक तो वह जिसमें कर्म को जीवन की सम्पूर्ण विषमताओं का कारण माना गया है एवं दूसरा वह जो शुभ अथवा अशुभ को कोई मूल्य नहीं देता । दोनों दृष्टिकोणों में गीता की गार्थ शिक्षा के अनुकूल समन्वय स्थापित करने का तरीका यह है कि पुण्य एवं पाप की वस्तुगत सत्यता में गीता का विश्वास नहीं है । कर्म स्वयं शुभ अथवा अशुभ नहीं होते । केवल प्रज्ञान एवं मूर्खता के कारण ही कुछ कर्म शुभ एवं अन्य अशुभ माने जाते हैं । सिर्फ कामनाओं एवं आसक्तियों के कारण ही हमें कर्म अशुभ फल देते हैं तथा जो हमारे लिए पाप समझे जाते हैं । चूँकि कर्म स्वतः भले अथवा बुरे नहीं होते, भासित पाप कर्मों का पालन जैसे युद्ध क्षेत्र में अपने स्वजनों की हत्या उस समय पाप नहीं समझा जाता जब वे कर्त्तव्य की भावना से किए गए हों । परन्तु वे ही कर्म पाप समझे जायेंगे यदि वे आसक्ति अथवा कामना-वश किए गए हों । इस दृष्टिकोण से देखने पर गीता का नैतिकता का सिद्धान्त आवश्यक रूप से आत्मगत (Subjective) है । परन्तु इस दृष्टि से नैतिक नियम, पाप एवं पुण्य आत्मगत समझे जा सकते हैं जो पूर्णतया आत्मगत नहीं है । क्योंकि नैतिकता केवल आत्मगत-अन्तरात्मा अथवा शुभ एवं अशुभ के आत्मगत विचारों पर ही आधारित नहीं है । वर्ण धर्म एवं परम्परागत नैतिकता के साधारण धर्म निश्चित रूप से स्थिर है एवं उनका उल्लंघन किसी को भी नहीं करना चाहिए । पाप और पुण्य की आत्मगतता पूर्णतया हमारे शुभ एवं अशुभ कर्मों पर आधारित है । यदि शास्त्राज्ञा, वर्ण-धर्म एवं साधारण धर्म का पालन करते हुए कर्म किए जाय तो ऐसे कर्म परिणाम में अशुभ होने पर भी अशुभ नहीं कहलायेंगे ।

आवागमन एवं स्वर्गारोहण के पथों के अलावा अन्तिम, श्रेष्ठतम एवं परम् पथ मोक्ष को बताया गया है जो यज्ञ, दान अथवा तप से प्राप्त सब प्रकार के फलों से परे

है। जो इस परमत्व को प्राप्त कर लेता है उस ब्रह्मसंस्थ का पुनर्जन्म नहीं होता।^१ जीवन की उच्चतम अनुभूति ब्रह्मैक्य है जिससे मनुष्य सब दुःखों के परे चला जाता है। गीता में मोक्ष का अर्थ जरा एवं मरण से मुक्ति है। यह मोक्ष ज्ञान चक्षु द्वारा अर्थात् ज्ञान रूप नेत्र द्वारा क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ के एवं आत्मा तथा अनात्मा के भेद को जानकर तथा अपने निकटतम एवं प्रियतम ईश्वर का आश्रय लेकर प्राप्त किया जा सकता है।^२ जरा एवं मरण से मोक्ष का तात्पर्य आसक्ति एवं कामनाओं इत्यादि से प्राप्त कर्म-बंधन से छुटकारा पाना है। यह स्थिति अध्यात्मज्ञान द्वारा अथवा ईश्वर-भक्ति द्वारा स्वतः ही नहीं प्राप्त होती परन्तु मोक्ष-दाता ईश्वर उन्हें मोक्ष देता है जो बुद्धिमान सब धर्मों को छोड़कर केवल उसी की शरण जाते हैं।^३ परन्तु यह स्थिति चाहे अध्यात्म ज्ञान द्वारा अथवा ईश्वरभक्ति के फलस्वरूप प्राप्त हो, राग से वियुक्त होकर अनासक्तिपूर्वक कर्तव्य करने वाले का नैतिक उत्थान अत्यावश्यक है।

ईश्वर एवं मनुष्य

ईश्वर के अस्तित्व एवं स्वरूप तथा उसका मनुष्य के साथ सम्बन्ध का प्राचीनतम एवं अत्यन्त विद्वतापूर्ण निरूपण गीता में पाया जाता है। गीता के ईश्वरवाद का प्रारम्भिक श्रोत पुरुष-सूक्त है जिसमें यह कहा गया है कि पुरुष के चतुर्थांश में विश्व-भूत श्रोत-प्रोत है तथा इसके त्रिपाद स्वर्गादि लोकों में स्थित है। यह गद्यांश छांदोग्य उपनिषद् ३-१२-६ एवं मैत्रायणि उपनिषद् ६-४ में दोहराया गया है जिसमें कहा गया है कि त्रिपाद ब्रह्मा ऊर्ध्व-मूल स्थित है (ऊर्ध्व मूलं त्रिपाद ब्रह्मा) इसी बात का वर्णन कुछ संशोधित रूप में कठ-उपनिषद् ६-१ में भी है जहाँ पर यह उल्लेख है कि यह जगत् सनातन अश्वत्थ वृक्ष है जिसकी जड़ें ऊर्ध्व हैं एवं शाखाएँ नीचे की ओर हैं (ऊर्ध्व मूलोऽवाक् शाखः)। गीता ने इस विषय को उपनिषदों में से लिया है एवं कहा है—जिस अश्वत्थ वृक्ष का ऐसा वर्णन करते हैं कि जड़ ऊपर है और शाखाएँ (अनेक) नीचे हैं, (जो) अव्यय अर्थात् कभी नाश नहीं पाता (एवं) वेद जिसके पत्ते हैं उसे जिसने जान लिया है वह पुरुष सच्चा (वेदवेत्ता) है।^१ पुनः कहा गया है—नीचे और ऊपर भी उसकी शाखाएँ फैली हुई हैं, जो (सत्त्व आदि तीनों) गुणों से पली हुई है और जिन्से (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध आदि) विषयों के अंकुर फूटे हुए हैं, एवं अन्त में कर्म का रूप पाने वाली उसकी जड़ें नीचे मनुष्य लोक में भी बढ़ती-बढ़ती गहरी चली गई है (१५-१) और उसके आगे के ही ब्रह्मलोक

^१ गीता ८-२८ । ६-४ ।

^२ गीता, अ. ७-२९, १३-३४ ।

^३ गीता, १८-६६ ।

संसार में आवागमन के सिद्धान्त से संगत रूप से मेल नहीं खाता । गीता आवागमन के सिद्धान्त को देवयान-पितृयान के सिद्धान्त के साथ एवं यज्ञ-यगादि के कर्म फल के कारण होने वाले स्वर्गारोहण के सिद्धान्त के साथ मिला देती है । इस प्रकार गीता परम्परागत मान्य विभिन्न प्रकार के मतों को उन्हें सही तौर से व्यवस्थित किए बिना मिला देती है । कुछ स्थलों से (४-६, अथवा ६-४०-४५) में ऐसा प्रतीत हो सकता है कि कर्म-बंधन अपनी शक्तियों से स्वतन्त्र रूप से अपने फल उत्पन्न करते हैं एवं कर्मफल के कारण ही जगत् की व्यवस्था है । परन्तु कुछ अन्य भी ऐसे स्थल हैं (१६-१६) जहाँ यह पता चलता है कि कर्म स्वतः अपना फल उत्पन्न नहीं करते परन्तु ईश्वर शुभाशुभ जन्म की व्यवस्था करके शुभाशुभ कर्मों का क्रमशः पारितोषिक एवं दण्ड देने की व्यवस्था करते हैं । गीता में (५-१५) कहा गया है कि अज्ञान के कारण ही पाप एवं पुण्य का विचार होता है । यदि हम सही ढंग से विचार करें तो ईश्वर पाप अथवा पुण्य नहीं करता । यहाँ पुनः कर्म के दो विपरीत सिद्धान्त मिलते हैं; एक तो वह जिसमें कर्म को जीवन की सम्पूर्ण विषमताओं का कारण माना गया है एवं दूसरा वह जो शुभ अथवा अशुभ को कोई मूल्य नहीं देता । दोनों दृष्टिकोणों में गीता की यथार्थ शिक्षा के अनुरूप समन्वय स्थापित करने का तरीका यह है कि पुण्य एवं पाप की वस्तुगत सत्यता में गीता का विश्वास नहीं है । कर्म स्वयं शुभ अथवा अशुभ नहीं होते । केवल अज्ञान एवं मूर्खता के कारण ही कुछ कर्म शुभ एवं अन्य अशुभ माने जाते हैं । सिर्फ कामनाओं एवं आसक्तियों के कारण ही हमें कर्म अशुभ फल देते हैं तथा जो हमारे लिए पाप समझे जाते हैं । चूँकि कर्म स्वतः भले अथवा बुरे नहीं होते, भासित पाप कर्मों का पालन जैसे युद्ध क्षेत्र में अपने स्वजनों की हत्या उस समय पाप नहीं समझा जाता जब वे कर्तव्य की भावना से किए गए हों । परन्तु वे ही कर्म पाप समझे जायेंगे यदि वे आसक्ति अथवा कामनावश किए गए हों । इस दृष्टिकोण से देखने पर गीता का नैतिकता का सिद्धान्त आवश्यक रूप से आत्मगत (Subjective) है । परन्तु इस दृष्टि से नैतिक नियम, पाप एवं पुण्य आत्मगत समझे जा सकते हैं जो पूर्णतया आत्मगत नहीं है । क्योंकि नैतिकता केवल आत्मगत-अन्तरात्मा अथवा शुभ एवं अशुभ के आत्मगत विचारों पर ही आधारित नहीं है । वरुण धर्म एवं परम्परागत नैतिकता के साधारण धर्म निश्चित रूप से स्थिर है एवं उनका उल्लंघन किसी को भी नहीं करना चाहिए । पाप और पुण्य की आत्मगतता पूर्णतया हमारे शुभ एवं अशुभ कर्मों पर आधारित है । यदि शास्त्राज्ञा, वरुण-धर्म एवं साधारण धर्म का पालन करते हुए कर्म किए जाय तो ऐसे कर्म परिणाम में अशुभ होने पर भी अशुभ नहीं कहलायेंगे ।

आवागमन एवं स्वर्गारोहण के पथों के अलावा अन्तिम, श्रेष्ठतम एवं परम पथ मोक्ष को बताया गया है जो यज्ञ, दान अथवा तप से प्राप्त सब प्रकार के फलों से परे

है। जो इस परमत्त्व को प्राप्त कर लेता है उस ब्रह्मसंस्थ का पुनर्जन्म नहीं होता।^१ जीवन की उच्चतम अनुभूति ब्रह्मैक्य है जिससे मनुष्य सब दुःखों के परे चला जाता है। गीता में मोक्ष का अर्थ जरा एवं मरण से मुक्ति है। यह मोक्ष ज्ञान चक्षु द्वारा अर्थात् ज्ञान रूप नेत्र द्वारा क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ के एवं आत्मा तथा अनात्मा के भेद को जानकर तथा अपने निकटतम एवं प्रियतम ईश्वर का आश्रय लेकर प्राप्त किया जा सकता है।^२ जरा एवं मरण से मोक्ष का तात्पर्य आसक्ति एवं कामनाओं इत्यादि से प्राप्त कर्म-बंधन से छुटकारा पाना है। यह स्थिति अध्यात्मज्ञान द्वारा अथवा ईश्वर-भक्ति द्वारा स्वतः ही नहीं प्राप्त होती परन्तु मोक्ष-दाता ईश्वर उन्हें मोक्ष देता है जो बुद्धिमान सब धर्मों को छोड़कर केवल उसी की शरण जाते हैं।^३ परन्तु यह स्थिति चाहे अध्यात्म ज्ञान द्वारा अथवा ईश्वरभक्ति के फलस्वरूप प्राप्त हो, राग से विमुक्त होकर अनासक्तिपूर्वक कर्त्तव्य करने वाले का नैतिक उत्थान अत्यावश्यक है।

ईश्वर एवं मनुष्य

ईश्वर के अस्तित्व एवं स्वरूप तथा उसका मनुष्य के साथ सम्बन्ध का प्राचीनतम एवं अत्यन्त विद्वतापूर्ण निरूपण गीता में पाया जाता है। गीता के ईश्वरवाद का प्रारम्भिक श्रोत पुरुष-सूक्त है जिसमें यह कहा गया है कि पुरुष के चतुर्थांश में विश्व-भूत श्रोत-प्रोत है तथा इसके त्रिपाद स्वर्गादि लोकों में स्थित है। यह गद्यांश छांदोग्य उपनिषद् ३-१२-६ एवं मैत्रायणि उपनिषद् ६-४ में दोहराया गया है जिसमें कहा गया है कि त्रिपाद ब्रह्मा ऊर्ध्व-मूल स्थित है (ऊर्ध्व मूलं त्रिपाद ब्रह्मा) इसी बात का वर्णन कुछ संशोधित रूप में कठ-उपनिषद् ६.१ में भी है जहाँ पर यह उल्लेख है कि यह जगत् सनातन अश्वत्थ वृक्ष है जिसकी जड़ें ऊर्ध्व हैं एवं शाखाएँ नीचे की ओर हैं (ऊर्ध्व मूलोऽवाक् शाखः)। गीता ने इस विषय को उपनिषदों में से लिया है एवं कहा है—‘जिस अवस्थ वृक्ष का ऐसा वर्णन करते हैं कि जड़ ऊपर है और शाखाएँ (अनेक) नीचे हैं, (जो) अव्यय अर्थात् कभी नाश नहीं पाता (एवं) वेद जिसके पत्ते हैं उसे जिसने जान लिया है वह पुरुष सच्चा (वेदवेत्ता) है।’ पुनः कहा गया है—‘नीचे और ऊपर भी उसकी शाखाएँ फैली हुई हैं, जो (सत्त्व आदि तीनों) गुणों से पली हुई हैं और जिनसे (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध आदि) विषयों के अंकुर फूटे हुए हैं, एवं अन्त में कर्म का रूप पाने वाली उसकी जड़ें नीचे मनुष्य लोक में भी बढ़ती-बढ़ती गहरी चली गई है (१५-१) और उसके आगे के ही इलोक

^१ गीता ८-२८। ६-४।

^२ गीता, अ. ७-२६, १३-३४।

^३ गीता, १८-६६।

(१५-२) में कहा गया है—‘परन्तु इस लोक में वैसा उसका स्वरूप उपलब्ध नहीं होता, अथवा अन्त आदि और आधार स्थान भी नहीं मिलता । अत्यंत गहरी जड़ों वाले इस अश्वत्थ (वृक्ष) को अनासक्ति रूप मुह्यु तलवार से मूलोच्छेद कर फिर उस स्थान को ढूँढ़ निकालना चाहिए जहाँ जाने पर फिर लौटना नहीं पड़ता । उपरोक्त तीन श्लोकों से यह स्पष्ट है कि गीता ने कठोपनिषद् के अश्वत्थ वृक्ष की उपमा का विस्तृत विवेचन किया है । गीता ईश्वर की इस उपमा को स्वीकार करती है परन्तु यह मानकर कि इन शालाओं की आगे पत्तियाँ और जड़ें हैं जो मानव स्वभाव के अंकुर हैं और जो कम रूपी ग्रन्थियों से बंधे हुए हैं—उसका और अधिक विवेचन करती है । इसका तात्पर्य अश्वत्थ वृक्ष को प्रधान एवं गोण दो रूपों में विभक्त करना हुआ । अश्वत्थ का गोण रूप जो मुख्य अश्वत्थ का परिणाम होते हुए उसी का व्यर्थ फैलाव है अर्थात् आवरण है जिसको निमूल किए बिना मूल कारण अर्थात् परम् पद को प्राप्त नहीं कर सकते । इस उपमा में निहित मुख्य विचार से गीता के ईश्वर का सिद्धान्त अत्यंत स्पष्ट हो जाता है । जो पुरुष सूक्त में वर्णित मत का विस्तृत विवेचन है । ईश्वर अन्तर्यामी ही नहीं है बल्कि जगत् से परे अर्थात् बहिर्यामी भी है । ईश्वर का यह अन्तर्यामी स्वरूप जिससे यह जीव भूत बना है, माया नहीं है क्योंकि वह (जीव भूत) उसका सनातन अंश है और उसीसे वह उत्पन्न हुआ है । जगत् के शुभाशुभ एवं नैतिक और अनैतिक भाव ईश्वर से निकले हैं और ईश्वर में ही हैं । इस चरा-चर जगत् का आधार एवं सार ईश्वर ही है एवं वे सब उसी के द्वारा धारण किए जाते हैं । ईश्वर का परा रूप जिसकी जड़ें ऊँच हैं एवं जो इस अपरा प्रकृति का आधार है, वही भेद रहित परं तत्त्व निर्गुण ब्रह्म है । यद्यपि ब्रह्म को बार-बार परम् धाम, परमनिधान, एवं परम् तत्त्व कहा गया है परन्तु फिर भी ईश्वर अपने पुरुषोत्तम रूप में उससे (ब्रह्म से भिन्न न होते हुए भी) इस अर्थ में उत्तम है कि वह महत्त्व होते हुए भी पुरुषोत्तम केवल अंश ही है । विश्व, त्रिगुण, पुरुष (जीवभूत), बुद्धि, अहंकार इत्यादि का समूह एवं ब्रह्म—यह सब ईश्वर के अंश अथवा आभास है जिनके कार्य एवं मानसिक सम्बन्ध भिन्न-भिन्न हैं । परन्तु ईश्वर अपने पुरुषोत्तम रूप में उनसे परे है एवं उनको धारण करता है । गीता का उपनिषदों से एक बात में मतभेद है और वह है अवतारवाद अर्थात् ईश्वर का मनुष्य के रूप में जगत् में अवतीर्ण होना । गीता में (४.६, ४.७) कहा गया है कि ‘जब-जब धर्म की श्लाघा एवं अधर्म का उत्थान होता है तब मैं स्वयं अपना सृजन करता हूँ; मैं अजन्मा, अविनाशी एवं भूतों का ईश्वर होते हुए भी अपनी ही प्रकृति में अधिष्ठित होकर मैं अपनी माया से जन्म लिया करता हूँ ।’ अवतारवाद का यद्यपि दर्शन शास्त्रों में

१ पादोऽस्य विश्वा भूतानि

त्रिपाद अस्यामृतं दिवि-पुरुष सूक्त ।

वर्णन नहीं है फिर भी यह प्रायः सभी धार्मिक दर्शनों एवं धर्म की आधार-शिला है तथा सम्भवतः गीता ही इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करने वाला प्राचीनतम ग्रन्थ है। मनुष्य के रूप में ईश्वर धर्मात् कृष्ण का अर्जुन को जीवन एवं आचार दर्शन के उप-देशात्मक संवाद एवं अवतारवाद का प्रभाव यह है कि ईश्वर के व्यक्तित्व के बारे में उपदेश मूर्त एवं अमूर्त हो जाता है। जैसाकि इस प्रकरण में दिए हुए विवरण से स्पष्ट होगा कि गीता कोई दर्शनशास्त्र का ग्रन्थ नहीं है अपितु कृष्ण के रूप में स्वयं ईश्वर द्वारा अपने भक्त अर्जुन को दी गई जीवन एवं आचार शास्त्र की व्यावहारिक भूमिका है। गीता में अमूर्त दर्शनशास्त्र मनुष्य के जीवन एवं आचार के स्वरूप में अन्तर्दृष्टि का रूप बन जाता है जैसाकि कृष्ण एवं अर्जुन के प्रिय-सखा भाव के विवरण से स्पष्ट है कि मनुष्य एवं ईश्वर के इसी प्रकार के घनिष्ठ सम्बन्ध सम्भव हैं। क्योंकि गीता का ईश्वर कोई दर्शन शास्त्र का अव्यक्त परम् ब्रह्म नहीं है परन्तु वह मनुष्य जो ईश्वर बन सकता है तथा उसके हर प्रकार के सम्बन्ध मनुष्य से हो सकते हैं।

ईश्वर के व्यापक रूप, जगत् के परमतत्त्व रूप एवं आधार रूप पर गीता में बार-बार जोर दिया गया है। जैसाकि कृष्ण कहते हैं—‘मुझ से परे और कुछ नहीं है। धागे में पिरोये हुए मणियों के समान मुझ में यह सब गुंथा हुआ है। जल में रस में हूँ, चन्द्र सूर्य की प्रभा में हूँ, सब पुरुषों का पीत्य में हूँ, पृथ्वी में पुष्प गन्ध अर्थात् सुगन्धि एवं अग्नि का तेज में हूँ बुद्धिमानों की बुद्धि, तेजस्वियों का तेज, बलवान लोगों का बल मैं हूँ। (भूतों में) धर्म के अविरोध अर्थात् धर्मानुकूल कामवासना मैं हूँ।’^१ आगे चलकर कहा गया है—‘मैंने अपने अव्यक्त स्वरूप से इस जगत् को फैलाया है अथवा व्याप्त किया है, मुझमें सब भूत है (परन्तु) मैं उनमें नहीं हूँ। और मुझ में सब भूत नहीं हैं अर्थात् मैं उनसे परे (निर्लेप) हूँ। भूतों को उत्पन्न करने वाला मेरा आत्मा उनका पालन करके भी उनमें नहीं है।’^२ उपरोक्त दोनों श्लोकों से ईश्वर एवं मनुष्य के इस सम्बन्ध की समस्या—ईश्वर हमारे अन्दर होते हुए भी हमसे परे एवं निर्लेप है—का समाधान ईश्वर के तीन स्वरूपों से हो जाता है; चराचर जगत् के रूप में (ईश्वर की) व्यक्त अर्थात् अपरा प्रकृति है। ईश्वर के इस व्यापक स्वरूप के प्रसंग में यह कहा गया है कि ‘जैसे सर्वगत वायु आकाश में स्थित है वैसे ही सब भूतों का स्थान मेरे (ईश्वर) अन्दर है। प्रत्येक कल्प के अन्त में सारे प्राणी मेरी प्रकृति में लीन हो जाते हैं एवं पुनः कल्प के आदि में मैं उनका सृजन करता हूँ। मैं अपनी प्रकृति का आश्रय लेकर प्राणियों को उत्पन्न करता हूँ। भूतों का यह समूचा समुदाय प्रकृति के

^१ गीता, अ. ७-७, ११।

^२ गीता, ९-३-५।

में रहता है तथा प्राण एवं अपान से युक्त होकर (भक्ष्य, चोष्य, लेह्य एवं पेय) चार प्रकार के अन्न को पचाता है। जो तेज सूर्य, चन्द्र एवं अग्नि में है वह मेरा ही है।^१ 'पुनः कहा गया है'—'मैं सबके हृदय में अधीष्ठित हूँ। ज्ञान, विस्मृति एवं स्मृति मेरे अन्दर ही समाए हुए हैं। वेदों के द्वारा जानने योग्य मैं ही हूँ। वेदान्त का कर्त्ता और वेद जानने वाला भी मैं ही हूँ।' 'उपरोक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि गीता के मत में सर्वेश्वरवाद, ईश्वरवाद एवं देवत्ववाद एक ही युक्ति-संगत दार्शनिक सिद्धान्त में संयुक्त किए जा सकते हैं। ऐसे विरोधी मतों के समूहीकरण के विषय में आपत्ति करने वालों को गीता कोई उत्तर देने का प्रयत्न नहीं करती। गीता केवल इसी बात पर जोर नहीं देती कि सम्पूर्ण जगत् ईश्वर ही है अपितु यह बार-बार दोहराती है कि ईश्वर जगत् से परे है और साथ ही साथ जगत् में व्याप्त भी है। ईश्वर के स्वरूप के बारे में प्रचलित विभिन्न मतों का उत्तर जो गीता में निहित है वह यह है कि ईश्वर के पुरुषोत्तम स्वरूप का विलेयक (पूर्णता में विश्वातीतवाद, सर्वेश्वरवाद) अपने पृथक् और विरोधी लक्षणों को खो देते हैं। कभी-कभी एक ही श्लोक में, और कभी-कभी उसी प्रसंग के दूसरे श्लोकों में गीता सर्वेश्वरवादी एवं ईश्वरवादी विचार प्रस्तुत करती है परन्तु यह इसी बात का सूचक है कि ईश्वर के जगत् के स्थिति-कर्त्ता एवं अधिष्ठाता के रूप में, जगत् के परमतत्त्व तथा जीव भूत के रूप में, एवं जगत् के आधार स्वरूप अधिष्ठान के रूप में परस्पर विरोध नहीं है। इस बात की पुष्टि करने हेतु कि जितने भाव हैं अथवा जितने भाव सम्भव हैं, एवं जो भी शुभ और अशुभ वस्तुओं में विभूतियाँ हैं वे सब ईश्वर की ही विभूतियाँ हैं, गीता निरन्तर इसी बात का उल्लेख करती रही है कि वस्तुओं के उच्चतम, श्रेष्ठतम अथवा कनिष्ठतम भाव भी ईश्वर से ही हैं अथवा ईश्वर की ही विभूतियाँ हैं। उदाहरणार्थ यह कहा गया है—'मैं छलियों में द्यूत हूँ, (विजयशाली पुरुषों का) विजय, तेजस्वियों का तेज, एवं सत्त्व शीलों का सत्त्व मैं हूँ।' तथा इस प्रकार की कई विभूतियाँ बताने के पश्चात् कृष्ण कहते हैं कि कहीं भी जो वस्तु वैभव, लक्ष्मी या प्रभाव से युक्त है उनको ईश्वर के तेज के अंश से ही उपजी हुई समझी जानी चाहिए।^२ ईश्वर के अन्दर ही नानारूपात्मक जगत् के समाए जाने के सिद्धान्त को (अर्थात् यथा पिंडे तथा ब्रह्मांडे के सिद्धान्त को) कृष्ण ने अर्जुन को दिव्य-चक्षु देकर तथा अपने विराट् स्वरूप को प्रत्यक्ष दिखाकर समझाया है। अर्जुन कृष्ण को उनके कान्तिमय स्वरूप में देखता है। वह स्वरूप हजार सूर्यों की प्रभा एक साथ हो, ऐसी कान्ति के समान, अनेक मुख, नेत्र एवं अलंकार युक्त, आकाश एवं पृथ्वी को व्याप्त किए हुए है। उस अनादि एवं अनन्त विराट् पुरुष के मुख में कुरुक्षेत्र के सब महान योद्धा

^१ गीता, अ. १५-८, १२, १३, १४, १५।

^२ गीता-१०, ३६-४१।

इस प्रकार घुस रहे हैं जैसे नदियों के बड़े-बड़े प्रवाह समुद्र की ओर बने जाते हैं। कृष्ण अर्जुन को अपना विश्वरूप दिखाने के पश्चात् कहते हैं—'मैं लोगों का भय करने वाला और बड़ा हुआ काल हूँ। यहाँ लोगों का संहार करने में व्यस्त हूँ। कुरुक्षेत्र के इस महान् युद्ध में मरने वालों को मैंने पहले से ही मार डाला है। इस कुरुक्षेत्र के इस महाभारत के विनाश में तू निमित्त भाग्य होगा। अतः तू युद्ध कर, प्राणों का नाश कर, यश प्राप्त कर, तथा बिना इस व्यवहारे के कि तू अपने अपने स्वयं की हत्या कर डाली है—पृथ्वी का सार्वभौम राज्य कर।

गीता का ईश्वर के बारे में यह दृष्टिकोण प्रतीत होता है कि अन्ततोगत्वा शुभाशुभ के लिए किसी का उत्तरदायित्व नहीं है अपितु शुभ एवं अशुभ, ऊँच एवं नीच, बड़े और छोटे सब ईश्वर से ही उत्पन्न हुए हैं तथा वही उनका धाता है। जब मनुष्य अपनी आत्मा के स्वरूप, यथार्थता तथा कर्तृत्व को एवं ईश्वर को विश्वासीत एवं विश्वजनीन प्रकृति, तथा सांसारिक वासनाओं में बन्धन के हेतु आसक्ति के तीन गुणों को जान लेता है तब वह तत्त्वदर्शी कहलाता है। ज्ञानयोग एवं कर्मयोग पृथक् नहीं है क्योंकि यथार्थ ज्ञान कर्म योग की पुष्टि करता है तथा उससे पुष्ट होता है। अर्थात् दोनों सब अन्योन्याश्रित हैं। ज्ञानयोग की प्रशंसा गीता के कई श्लोकों में की गई है। उदाहरणार्थ कहा गया है कि जैसे अग्नि समिधा को जला देती है ठीक उसी प्रकार ज्ञानाग्नि कर्मों को भस्म कर देती है। ज्ञान के सट्टा कोई पवित्र वस्तु नहीं है। ईश्वर में श्रद्धा रखने वाले एवं संयतन्द्रिय को ज्ञान की उपलब्धि होती है एवं उसे प्राप्त करने के पश्चात् वह परम् शान्ति प्राप्त करता है। अज्ञ, अश्रद्धावान् एवं संशयात्मा का नाश हो जाता है। संशयग्रस्त को न यह लोक है, न परलोक एवं सुख भी नहीं है। सब पापियों से यदि अधिक पाप करने वाला हो तो भी (उस) ज्ञान नौका से सब पापों के समुद्र को पार कर सकता है।' गीता में (४-४२) कृष्ण अर्जुन को कहते हैं 'इसलिए अपने हृदय में अज्ञान से उत्पन्न हुई संशय को ज्ञानरूपी तलवार से काटकर योग को आश्रय कर। (और) हे भारत ! (युद्ध के लिए) खड़ा हो।' परन्तु यह ज्ञान क्या है? गीता में (४-३५) उसी प्रसंग में ज्ञान का स्वरूप वर्णन करते हुए कहा गया है कि उस ज्ञान योग से (मनुष्य) समस्त प्राणियों को अपने में अथवा ईश्वर में देखता है। ईश्वर का यथार्थ ज्ञान सब कर्मों को इस अर्थ में भस्म कर देता है कि जिसने ईश्वरानुभूति सब प्राणियों में कर ली है वह निर्वृद्धि की तरह आसक्ति एवं वासनाओं के वशीभूत नहीं होता। एक अन्य श्लोक कहा जा चुका है कि सांसारिक अश्वत्थ वृक्ष की अधोमूल (वासनाओं के रूप में) असंग शस्त्र से काटी जानी चाहिए। गीता में (३.१ एवं २) कर्म एवं ज्ञान की श्रेष्ठता के बारे में अर्जुन

की संका पूर्णतया निराधार है। गीता में (३-३) कृष्ण ने ज्ञानयोग और कर्मयोग इन दो निष्ठाओं का उल्लेख किया है। इस संका का मूल यह था कि कृष्ण ने आत्मा के अमरत्व तथा सकाम वैदिक कर्मों की अवांछनीयता के बारे में एवं अर्जुन को अनासक्त रहकर युद्ध करने के लिए तथा क्षत्रि वर्म का पालन करने को कहा था। गीता का उद्देश्य ज्ञानयोग एवं कर्मयोग में समन्वय लाकर यह बताने का था कि ज्ञान-योग के द्वारा आसक्ति वन्धन की मुक्ति प्राप्ति तथा उससे कर्मयोग की उपलब्धि होती है। क्योंकि अज्ञान ही सब प्रकार की आसक्ति का मूल कारण है। अज्ञान यथार्थ ज्ञान द्वारा दूर होता है। परन्तु ईश्वर के बारे में यथार्थ ज्ञान के दो स्वरूप हैं—विभु एवं प्रभु अर्थात् ब्रह्म एवं ईश्वर। एक तो ईश्वर का ज्ञान समस्त प्रतीति एवं दृश्य जगत् के श्रोत एवं चरम सत्ता के रूप में निर्गुण ब्रह्म के रूप में किया जाता है। ईश्वर की पुरुषोत्तम स्वरूप में, घनिष्ठता, सखाभाव, एवं दास्य भाव से आराधना करने का एक अन्य मार्ग अर्थात् भक्ति मार्ग भी है। गीता के विचार में उपरोक्त दोनों मार्गों का अनुसरण करने से हमें परम् तत्त्व की उपलब्धि हो सकती है। परन्तु गीता ने सगुण ईश्वर की उपासना को सहज तथा श्रेष्ठतर माना है। गीता में (१२-३-५) कहा गया है कि जो अनिर्देश्य अर्थात् प्रत्यक्ष न दिखलाये जाने वाले अव्यक्त, सर्वव्यापी, अचिन्त्य, और कूटस्थ अर्थात् सबके मूल में रहने वाले अचल और नित्य अक्षर अर्थात् ब्रह्म की उपासना सब इन्द्रियों को रोककर सर्वत्र सम बुद्धि रखते हुए करते हैं वे सब भूतों के हित में निमग्न (लोग मी) ईश्वर को ही पाते हैं। उनके चित्त अव्यक्त में आसक्त रहने के कारण उपासना का मार्ग कष्ट से सिद्ध होता है। परन्तु जो सब कर्मों को ईश्वरार्पण करके उसके परायण होकर अनन्य योग से उसका ध्यान कर उसे भजते हैं उनका इस मृत्युमय संसार सागर में विना विलम्ब के उद्धार कर देता है।^१

गीता और उपनिषदों में सबसे महत्वपूर्ण अंतर यह है कि गीता के अनुसार परं तत्त्व की प्राप्ति का उत्कृष्ट साधन सर्वकर्मसमर्पण, प्रियतम एवं निकटतम भाव से उसकी अनन्य भक्ति, तथा योगारूढ़ होना है। गीता ने उपनिषदों में से कई सिद्धान्त आदरपूर्वक लिए हैं। इसने अव्यक्त ब्रह्म को ईश्वर का तत्त्व माना है और यह भी स्वीकार किया है कि अव्यक्त ब्रह्म को आदर्श मानकर उसकी उपासना करने वाले भी परम् गति को प्राप्त करते हैं। परन्तु यह तो केवल समझीता मात्र है क्योंकि गीता का विशेष बल इस बात पर है कि हमें ईश्वर को सगुण समझ कर उसके साथ व्यक्तिगत संबंध स्थापित करने चाहिए। ईश्वर-साहचर्य अर्थात् भक्ति-योग का प्रारम्भ सर्व कर्मफल-ईश्वरार्पण, सर्वभूतमैत्री एवं कहणा, यथात्मा, सुख-दुःख में सम, संतुष्ट एवं पूर्ण समत्व-योग एवं स्थितप्रज्ञ की अवस्था द्वारा होता है। उपरोक्त

^१ गीता, १२-६-७।

आने के किसी भी पथ को स्वीकार करता है। कोई भी पथ व्यर्थ नहीं जाता। चाहे किसी भी ओर से हो, मनुष्य ईश्वर के ही मार्ग में आ मिलते हैं।^१ यदि मनुष्य अपनी-अपनी प्रकृति के नियमानुसार, भिन्न-भिन्न वासनाओं से प्रेरित होकर दूसरे देवताओं को भजता रहता है; वह जिस रूप की अर्थात् देवता की श्रद्धा से उपासना करना चाहता है उसको उसी श्रद्धा को ईश्वर स्थिर कर देता है। फिर उस श्रद्धा से युक्त होकर वह उस देवता की आराधना करने लगता है एवं उसको ईश्वर द्वारा निमित्त फल मिलते हैं।^२ ईश्वर सबका स्वामी एवं मित्र है। महान् आत्मा वाला व्यक्ति ही चित्त को पूर्णतया स्थिर करके ईश्वर की पूजा करता है एवं अटल-भक्ति के साथ ईश्वर का नाम संकीर्तन करता है तथा सदैव ईश्वरसंस्थ रहता हुआ उसकी भक्ति के साथ पूजा करता है। जो अविच्छेद्य आसक्ति द्वारा सदैव ईश्वर का चिन्तन करते हैं, वह उन्हें सुलभ है।^३ आगे चलकर (७-१६, १७) कहा गया है कि चार प्रकार के लोग ईश्वर को भजते हैं—जिज्ञासु, आर्त, अर्थार्थी एवं ज्ञानी। इनमें एक भक्ति अर्थात् अनन्य भाव से ईश्वर की भक्ति करने वाले और सदैव युक्त यानि निष्काम बुद्धि से वर्तने वाले ज्ञानी की योग्यता विशेष है। ज्ञानी को ईश्वर अत्यन्त प्रिय है और ईश्वर को ज्ञानी अत्यन्त प्रिय है। इस श्लोक में यह कहा गया है कि नित्य युक्त एवं एक भक्ति में रहने का अभ्यास ही यथार्थ ज्ञान है। गीता में भक्ति-मार्ग को श्रेष्ठतम बताया गया है। क्योंकि गीता के मत में चाहे कोई मनुष्य आत्मोत्सर्ग के पथ में अग्रसर एवं राग-द्वेष से वियुक्त होकर स्थित प्रज्ञ होने में प्रसमर्थ ही क्यों न हो फिर भी वह शरणागति एवं निश्चल भक्ति द्वारा उनके अनुग्रह को प्राप्त कर सकता है एवं उसकी कृपा से ही यथार्थ ज्ञान एवं नैतिक उत्थान को आसानी से प्राप्त कर लेता है जो अन्य लोग अत्यन्त कठिनाई से प्राप्त कर सकते हैं। इस प्रकार गीता में पहली बार ज्ञान-मार्ग एवं उपनिषद्-ज्ञान तथा योग (कर्मयोग) के साथ-साथ स्वतंत्र रूप से भक्ति-मार्ग का प्रतिपादन किया गया है। वस्तुतः किसी भी प्रकार की यथार्थ स्वानुभूति के पहले नैतिक उत्थान, आत्मनिग्रह आदि अत्यन्त आवश्यक हैं परन्तु भक्ति-मार्ग की श्रेष्ठता इसी में है कि साधक को आत्मनिग्रह एवं त्यागपूर्वक स्वानुशासन के पक्ष में सतत प्रयत्न अथवा तात्त्विक ज्ञान द्वारा अत्यन्त कठिन परिश्रम करना पड़ता है जबकि पूर्ण रूप से अपने आपको ईश्वरार्पण करने के कारण न कि दूसरे मार्गों में अधिकाधिक क्रियाशील एवं अधिक सम्पन्न होने के कारण, भक्त आसानी से उच्च स्थिति में आरुढ़ हो जाता है। ऐसे नित्ययुक्त एवं एकान्तिक भक्तों से प्रसन्न होकर ईश्वर उन्हें ज्ञान प्रदान करते हैं एवं आनन्द, स्वानुभूति तथा आत्मोत्थान की

^१ गीता, ४.११।

^२ गीता, ७, २०-२२।

^३ ४.१३ गीता १५; ५.२६; ७.१४।

उत्तरोत्तर उच्च स्थिति की ओर अग्रसर होते हैं। पृथ्वी पर ईश्वर के अवतार कृष्ण के साथ अर्जुन ने अपने मित्र का सा वर्तव किया एवं भगवान् कृष्ण ने केवल उसकी (कृष्ण की) ही शरण में जाने को कहा तथा यह विश्वास भी दिलाया कि वह उसे मुक्ति प्रदान करेंगे। सब कुछ छोड़कर केवल उन्हें ही एकमात्र आश्रय समझने तथा उनकी ही शरण में जाने को उन्होंने कहा। भक्ति के सिद्धान्त की विश्द व्याख्या करने वाले तथा भक्ति को आत्मोत्थान एवं स्वानुभूति का प्रधान मार्ग बताने वाले भागवत् पुराण तथा वैष्णव विचारधारा के अर्वाचीन सिद्धान्तों में वर्णित मुख्य सिद्धान्तों को गीता प्रस्तुत करती है।

गीता के भक्ति-मार्ग के सिद्धान्त का एक अन्य महत्वपूर्ण लक्ष्य यह है कि एक ओर तो भक्त ईश्वर के स्वरूप को इस सम्पूर्ण चराचर जगत् का धाता एवं अधिष्ठान के रूप में देखता है दूसरी ओर ईश्वर के विश्वातीत व्यक्तित्व में आध्यात्मिक महत्ता की चरमावस्था एवं सम्पूर्ण आपेक्षिक भेदों के, ऊँच-नीच के तथा शुभाशुभ के समन्वय के रूप में ही नहीं अपितु आराध्य सगुण महान् देव के रूप में देखा जाता है जिसकी पूजा मानसिक एवं आध्यात्मिक रीति से ही नहीं बल्कि बाह्य रीति से भी भक्त पत्रों एवं पुष्पों के पवित्र समर्पण अथवा भेंट द्वारा करते हैं। विश्वातीत ईश्वर विश्व के अन्दर ही व्याप्त नहीं अपितु आभा से देदीप्यमान महान् देव के रूप में अथवा ईश्वर के अवतार कृष्ण के सगुण रूप में भक्त के समक्ष उपस्थित है। गीता ईश्वर के विभिन्न सिद्धान्तों को उनमें निहित विरोधी अथवा पारस्परिक विरोधों में समन्वय की आवश्यकता का अनुभव किए बिना ही आपस में मिला देती है। ईश्वर के अव्यक्त एवं भेद-रहित स्वरूप को उसके मानव रूप में पृथ्वी पर अवतरित होने वाले तथा उसी प्रकार से व्यवहार करने वाले उसके पुरुषोत्तम स्वरूप से मिलाने की कठिनाई से गीता अनभिज्ञ प्रतीत होती है। गीता को इस कठिनाई का पता नहीं है कि यदि ईश्वर से ही सब शुभाशुभ उत्पन्न हुए हैं, एवं किसी का नैतिक उत्तरदायित्व नहीं है, तथा जगत् में प्रत्येक वस्तु का समान रूप से ईश्वर में स्थान है तो वैदिक धर्म की ग्लानि होने पर ईश्वर का मानव-रूप में पृथ्वी पर अवतरित होने का कोई कारण नहीं है। यदि ईश्वर सबके प्रति निष्पक्ष एवं पूर्णतया अक्षोभ्य है तो किस कारण से वह अपने शरणागत का पक्ष करता है एवं क्यों उसके लिए कर्मवाद को तोड़कर जगत् के घटना क्रम का अतिक्रमण करता है। केवल निरन्तर प्रयत्न एवं अभ्यास से कर्म बन्धन कट सकते हैं। बिना किसी प्रकार के प्रयत्न करने पर भी उस दुष्ट मनुष्य के लिए ईश्वर की शरण में जाकर अपने कर्म एवं आसक्ति के बन्धन तोड़ने में इतनी आसानी क्यों होनी चाहिए? गीता में ईश्वर के जटिल पुरुषोत्तम-स्वरूप के विषम भागों में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न नहीं किया गया है। किस प्रकार जगत् का अधिष्ठान, अव्यक्त, ब्रह्म प्रकृति गुणों के उत्पादक एवं जीवों के रूप में संयुक्त व्यक्तित्व बनने हेतु एक साथ युक्त एवं विलीन किए जा सकते हैं। यदि अव्यक्त प्रकृति ईश्वर

का परम धाम है तो इस परमतत्त्व का स्वरूप नहीं माने जाने वाले सगुण ईश्वर को किस प्रकार विश्वतीत कहा जा सकता है। सगुण ईश्वर एवं जीव तथा गुणों की उसकी मिश्र प्रकृति में किस प्रकार से सम्बन्ध स्थापित हो सकता है। शांकर दर्शन में ब्रह्मन् को सत्य तथा ईश्वर एवं नानात्व को भ्रम के सिद्धान्त माया में प्रतिविविक्त ब्रह्मन् के विचार से उत्पन्न असत्य और भ्रमात्मक मानकर ब्रह्म एवं ईश्वर, एक और अनेक को एक ही योजना में आपस में मिला दिया गया है। परन्तु चाहे शंकराचार्य गीता पर माध्य कैसा ही क्यों न लिखें, यह नहीं कहा जा सकता कि गीता में किञ्चित् मात्र भी ईश्वर अथवा जगत् को भ्रमात्मक माना गया है अथवा नहीं। उपनिषदों में भी कभी-कभी ब्रह्म अथवा ईश्वर विचार के साथ-साथ मिलते हैं। गीता में ईश्वर को भ्रमात्मक नहीं समझकर उसे परमतत्त्व समझा गया है। इस प्रकार परं तत्त्व के विभाग-दां अव्यक्त, प्रकृति, जीव एवं उनमें व्याप्त तथा अतीत ईश्वर के पुरुषोत्तम स्वरूप से वच निकलने का मार्ग नहीं है। ब्रह्म, जीव, जगत् का उत्पादक अव्यक्त तत्त्व एवं त्रिगुण, उपनिषदों के असंबंधित स्थलों में पाए जाते हैं। परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि गीता में उपरोक्त सब तत्त्व एक साथ ईश्वर के तत्त्व माने गए हैं, एवं जो उसके पुरुषोत्तम स्वरूप में धारण भी किए जाते हैं जिससे वह उन्हें नियन्त्रित करता है तथा उनसे परे चला जाता है। उपनिषदों में भक्ति का सिद्धान्त नहीं मिलता यद्यपि यत्र-तत्र कुछ अस्पष्ट संकेत अवश्य दिखाई देते हैं। उपनिषदों में ईश्वर का प्रसंग उसे अन्तर्यामी एवं संसार के धाता के रूप में, उसकी महान् विभूति, शक्ति एवं दिव्यत्व बताने के लिए हैं। परन्तु गीता में गहरे व्यक्तिगत सम्बन्ध की आध्यात्म चेतना वाले जिस ईश्वर का वर्णन है वह ईश्वर केवल विभूतिमान पुरुषोत्तम ही नहीं बल्कि मित्र के रूप में जो मानव-हिन हेतु अवतरित होता है, उसके सुख-दुःख का साथी है एवं जिसका आश्रय संकट के समय मनुष्य ले सकता है और लौकिक वस्तुओं की प्राप्ति के लिए भी जिसको प्रार्थना की जा सकती है। वह महान् गुरु है जिसके साथ ज्ञान का प्रकाश प्राप्त करने के लिए सम्बन्ध स्थापित किए जा सकते हैं। परन्तु वह इससे भी अधिक है। वह प्रियों में प्रियतम एवं निकटस्थों में निकटतम है तथा उसका अनुभव इतना घनिष्ट है कि मानव केवल उसके प्रति प्रेमोत्साह मात्र के कारण जीवित रह सके। उसे प्रिय सखा एवं परमतत्त्व समझकर वह उसकी शरण में जाकर सब कुछ उस पर छोड़ सकता है। ईश्वर में अगाध प्रेम के कारण वह अपने अन्य यज्ञ-यागादि कर्मों को आपेक्षिक रूप से कम महत्वपूर्ण समझता है। इस प्रकार वह सतत रूप से ईश्वर की कथा, उसके विचार एवं उसमें ही संलग्न रहता है। यह भक्ति-मार्ग है तथा गीता यह आश्वासन देती है कि कितनी ही बाधाओं एवं कठिनाइयों के होने पर भी ईश्वर के भक्त का कभी नाश नहीं होता। इसी आध्यात्म चेतना के दृष्टिकोण से गीता तात्त्विक दृष्टि से विपम प्रतीत होने वाले तत्त्वों में सम्बन्ध स्थापित करती है। सम्भवतः गीता उस वक्त लिखी गई थी जब दार्शनिक

दृष्टिकोण निश्चित रूप से शुद्ध दर्शनों के मिश्रणों में विभाजित नहीं हुए थे जब विभिन्न दार्शनिक धारिकाओं, पांडित्यपूर्ण विवेचनाओं एवं नार्तिक भाषाओं का व्यवहार में चलन नहीं था। अतः गीता को उचित योजनाबद्ध दर्शन के रूप में अग्रितु यात्म-समर्पण, भक्ति, सत्यभाव, दास्यभाव में ईश्वर के साक्षात्कार करने वाले में वस्तुओं के सम्पूर्ण स्वरूप एवं सदाचरण-प्रवर्ण के रूप में देवता चाहिए।

विष्णु, वासुदेव एवं कृष्ण

भारतीय धार्मिक साहित्य में विष्णु, नगवतु, नारायण, हरि एवं कृष्ण प्रायः महेश्वर के पर्यायवाची नाम समझे जाते हैं। इनमें विष्णु ऋग्वेद का मुख्य देवता है और वही (वारह) आदित्यों में एक आदित्य है जो आकाश में तीन उग पूर्वोपक्षितिज में उदय होने के, मध्याह्न के, तथा पश्चिम में अस्त होने के भरता है। उसका ऋग्वेद में महान् योद्धा एवं इन्द्र के मित्र के रूप में उल्लेख है। आगे चलकर (उत्ती प्रसंग में) यह भी कहा गया है कि उसके दो चरणों में तो पृथ्वी समाई हुई है और एक उसका उच्च पद है जिसका ज्ञाता केवल वही है। परन्तु ऋग्वेद में विष्णु का पद इन्द्र से नीचा है जिसके साथ प्रायः उसका साहचर्य है जैसाकि इन्द्र, विष्णु आदि नाम से स्पष्ट है (ऋग्वेद ४.५१, ७.६६.५, ८.१.३ आदि) अर्वाचीन परम्परा के अनुसार वारहवां आदित्य विष्णु कनिष्ठतम था यद्यपि वह शुभ गुणों में श्रेष्ठतम था।^१ ऋग्वेदीय प्रसंग में उसके तीन पद निरुक्त में वर्णित है जिसका प्रसंग प्रातः मध्याह्न एवं सायं के सूर्य की उन्नति के तीन स्तरों से सम्बन्धित है। ऋग्वेद में विष्णु का एक नाम शिपिविष्ट है जिसकी व्याख्या दुर्गाचार्य ने उपाकाल की किरणों से आविष्ट कहकर की है (शिपि संज्ञैवलि रश्मिभिराविष्ट)।^२ आगे चलकर ऋषि ऋग्वेद में विष्णु की इस प्रकार प्रशंसा करते हैं—मंत्रों का द्रष्टा एवं पवित्र परम्परा का ज्ञाता मैं आज आपके शुभ नाम शिपिविष्ट की प्रशंसा करता हूँ। मैं निर्वल हूँ तथा आपका यशोगान करता हूँ, आप सबल हैं एवं विश्वोत्तीत हैं।^३ उपरोक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि विष्णु को आदित्य अथवा आदित्य के गुणों से युक्त माना गया था। विष्णु को जगदातीत समझने से इस बात का संकेत मिलता है कि उसकी श्रेष्ठता में क्रमशः वृद्धि होती गई। वाद की अवस्था को जानने के लिए शतपथ ब्राह्मण की

^१ एकादशस्तथा त्वष्टा द्वादशो विष्णुरुच्यते।

जघन्यजस्तु सर्वेषाम् आदित्यानां गुणादिकः।

—महाभारत १.६५.१६ कलकत्ता बंगवासी प्रेस द्वितीय संस्करण, १९०८।

^२ निरुक्त, ५.६ बम्बई, संस्करण १९१८।

^३ ऋग्वेद ७.१०० डॉ० डा० ला० सरूप द्वारा अनुदित—निरुक्त में वर्णित ५-८।

और दृष्टिपात करना चाहिए । उस ग्रंथ के १.२.४ में कहा गया है कि असुर एवं देव प्रतिस्पर्धा कर रहे थे; देव हार रहे थे एवं दैत्य आपस में भूमि का बँटवारा करने में लगे हुए थे । देवों ने यज्ञ स्वरूप विष्णु को अपना नेता बनाकर उनका पीछा किया, (ते यज्ञां एवं विष्णुं पुरस्कृत्येयु) 'एवं अपने हिस्से प्राप्त करने की इच्छा प्रकट की । दैत्यों को ईर्ष्या हुई और उन्होंने कहा कि वे इतनी ही भूमि दे सकते हैं जितनी कि वामन रूप विष्णु द्वारा शयन करते समय हस्तगत की गई हो (वामनीह विष्णुः आस) । इस पर देवता संतुष्ट नहीं हुए एवं वे कई मन्त्रों के साथ उपस्थित हुए जिसके परिणामस्वरूप उन्होंने सम्पूर्ण विश्व को प्राप्त कर लिया । फिर उसी ग्रंथ के ४.१ में कुक्षेत्र को देवताओं की यज्ञ भूमि कहा गया है और वहाँ कहा गया है कि उद्योग तप, श्रद्धा आदि में विष्णु को सब देवताओं से श्रेष्ठ एवं सबसे श्रेष्ठतम (तस्माद आहुः विष्णु देवानां श्रेष्ठः) कहा गया है और वह स्वयं ही यज्ञ स्वरूप थे । आगे चलकर तैत्तिरीय संहिता १.७.५.४ में, वाजसनेयी-संहिता १.३०, २.६.८, ५.२१ में अथर्व-वेद ५.२६.७, ८.५.१० आदि में विष्णु को देवताओं का मुखिया कहा गया है (विष्णु मुखा देवा) । पुनः यज्ञ स्वरूप विष्णु ने अपरिमित यश प्राप्त किया । एक बार विष्णु धनुष के छोर को अपने सिर के नीचे रखकर सो रहे थे । उसे देखकर कुछ चींटियों ने कहा—'यदि हम धनुष की प्रत्यञ्चा काट दें तो हमें क्या इनाम मिलेगा ?' देवताओं ने कहा कि उन्हें भोजन मिलेगा अतः चींटियों ने प्रत्यञ्चा काट दी और ज्योंही धनुष के दोनों छोर टूटकर अलग हुए त्योंही विष्णु का सिर अपने शरीर से कटकर अलग हो गया एवं आदित्य हो गया ।^१ यह कथा सूर्य के साथ विष्णु का सम्बन्ध ही नहीं बताती अपितु यह भी स्थापित करती है कि धनुषारी के तीर द्वारा कृष्ण के मारे जाने के उपारूपान का उद्गम स्थान उसके धनुष के उड़ते हुए छोरों से विष्णु का मारा जाना है । जिस प्रकार सूर्य का स्थान सर्वोच्च माना जाता है उसी प्रकार विष्णु पद भी सर्वोच्च समझा जाता है । संभवतः सर्वोच्च स्थान को विष्णुपद समझने के फलस्वरूप बुद्धिमान् लोगों ने यह स्पष्ट रूप से समझ लिया कि सर्वातीत विष्णु का पद सर्वोच्च है । उदाहरणार्थ ब्राह्मणों के दैनिक प्रार्थना मंत्रों अर्थात् 'संध्या' के प्रारम्भ में कहा गया है कि बुद्धिमान् मनुष्य विष्णु के परं पद को आकाश में खुले हुए चक्षु की तरह देखते हैं ।^२ वैष्णव शब्द का प्रयोग वाजसनेयी संहिता ५.२१, २३, २५, तैत्तिरीय संहिता ५.६.१.२, ऐतरेय ब्राह्मण ३.३८ शतपथ ब्राह्मण अ. १.१.४.६.३ अ. ५.३.२ इत्यादि में 'विष्णु का' के शाब्दिक अर्थ में प्रयोग हुआ है । परन्तु उपरोक्त शब्द का प्रयोग धर्म के सम्प्रदाय के अर्थ में पूर्वतर साहित्य में

^१ शतपथ ब्राह्मण, १४.१ ।

^२ तद् विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूर्यः दिवीवा चक्षुः आततम् । दैनिक साध्या के प्रार्थना मंत्र का आचमन मंत्र ।

माध्य है परन्तु ५.२५.८ में कहा गया है कि परमेश्वर को नारायण इसलिए कहा गया है कि वह मनुष्यों का प्ररण भी है।^१ तैत्तिरीय आरण्यक १०.१.६ में नारायण वासुदेव एवं विष्णु को एक ही समझा गया है।^२ इन प्रयोगों में यह कहना अनुचित नहीं होगा कि आत्मा को परं तत्त्व मानने का योनिपदिक सिद्धान्त भी सम्भवतः नर को नारायण मानने के सिद्धान्तों का ही विकास है। महाभारत में नर एवं नारायण परमेश्वर के स्वरूप बताये गये हैं। उदाहरणार्थ कहा गया है कि 'केवल निवृत्तों की ही सहायता से चतुर्मुख ब्रह्मा ने करबद्ध हाँकर रुद्र को कहा, 'त्रिलोकी का शुभ हो। हे जगत्पिता ! आन अपने शस्त्रों को जगत् को लाभ पहुँचाने की इच्छा से फेंक दें। जो अविनाशी, अविकारी परम, जगत् का सनातन बीज, एक रस, परमकर्त्ता, द्वन्द्वातीत एवं निष्क्रिय में व्यक्त होने की इच्छा से अनुग्रह-हेतु इस आनन्द-स्वरूप को धारण किया है। क्योंकि यद्यपि नर एवं नारायण दो स्वरूप प्रतीत होते हुए भी एक ही हैं। नर एवं नारायण (परम ब्रह्म के व्यक्त स्वरूप) धर्म के वंश में अवतरित हुए हैं। सब देवताओं में अग्रगण्य वह दोनों उच्चतम व्रतों के पालन-कर्त्ता एवं कठिनतम तपों से संलग्न है। हम दोनों अज्ञात कारणों से एवं उसके (ईश्वर के) सनातन अनुग्रह के गुण से उत्पन्न हुए हैं। क्योंकि यद्यपि आपका अस्तित्व अनादि काल से है तथापि आप भी उनके तामसिक अहंकार से उत्पन्न हुए हैं। अतएव आप मेरे एवं सब देवताओं तथा महान् ऋषियों के साथ इस ब्रह्म के व्यक्त स्वरूप की पूजा करें ताकि अविलंब तीनों लोकों में शांति का साम्राज्य हो।^३ अनुवर्त्ती अध्याय में (अर्थात् महाभारत शान्ति पर्व, ३४३) नर एवं नारायण उच्च व्रतों का पालन करते हुए, आत्म-निर्भर तथा सूर्य से भी अधिक शक्तिमान् तपोभ्यास में संलग्न दो अग्रगण्य ऋषि एवं दो प्राचीन देवता बताए गए हैं।

भगवत् शब्द का परम सुख के अर्थ में प्रयोग अत्यन्त प्राचीन है तथा उसका प्रयोग ऋग्वेद १.१६४.४०, ८.४१.४.१०.६०.१२ में तथा अथर्ववेद २.१०.२ और ५.३१.२ आदि में हुआ है। परन्तु महाभारत एवं अन्य इसी प्रकार के साहित्य में इसका अर्थ विष्णु अथवा वासुदेव समझा जाने लगा एवं भगवत् शब्द का तात्पर्य उस धार्मिक

जल को नार कहा जाता है। जल को मनुष्य ने उत्पन्न किया एवं चूँकि उसने प्रारम्भ में जल में ही आराम किया वह नारायण कहलाया। कुल्लूक के मत में यहाँ नर का अर्थ ब्रह्मन् से है।

^१ नारायणमयनाच्चापि ततो नारायणः स्मृतः।

—महाभारत, ५.२५.८।

^२ नारायणाय विद्महे वासुदेवाय धीमहि तन्नो विष्णुः प्रचोदयति।

—तैत्तिरीय आरण्यक पृ० ७७, आनन्दाश्रम प्रेस, पूना १८६८।

^३ महाभारत शान्ति पर्व ३४२.१२४—१२६ पी० सी० राय का अनुवाद, मोक्ष-धर्म पर्व। पृ० ८१७ कलकत्ता।

किया ।' उपरोक्त तथ्य से २० ग० भंडारकर यह सिद्ध करते हैं कि कात्यायन एवं पतंजलि के बीच अधिक समय बीत चुका होगा जिसके आधार पर कहा जा सकता है कि पतंजलि के समय में कात्यायन के प्रकरणों के विविध पाठ का अस्तित्व था । अतः वह पाणिनि को मौर्यों के पूर्वानुगामी नंदों के समकालीन समझने की लौकिक परम्परा में विश्वास करते हैं । कात्यायन का काल पाँचवीं शताब्दी ई० पू० का पूर्वार्द्ध समझा जाता है । परन्तु गोल्ड स्टुकर एवं सर २० ग० भंडारकर के अनुसार कात्यायन की वास्तविकता को कई ऐसी व्याकरण सम्बन्धी रचनाओं की जानकारी है जिनकी जानकारी पाणिनि को नहीं है तथा वैयाकरण पाणिनि की महान् यथार्थता को ध्यान में रखते हुए स्वाभाविक रूप से यही समझा जाता है कि उन रचनाओं का अस्तित्व उसके काल में नहीं था । गोल्डस्टुकर पाणिनि के सूत्रों में अंगीकृत उन शब्दों की सूची बताते हैं जिनका कात्यायन के समय व्यवहार में चलन बन्द हो गया था । वह कात्यायन द्वारा निरूपित उत्तरकाल में प्रयुक्त कई ऐसे शब्दों को बताते हैं जिनका पाणिनि के समय कोई अस्तित्व नहीं था । उपरोक्त सब बातों से सिद्ध है कि पाणिनि का काल कात्यायन से दो सौ अथवा तीन सौ वर्ष पूर्व रहा होगा । पाणिनि के सूत्रों में वासुदेव संप्रदाय के प्रसंग उपलब्ध हैं जिससे उनका अस्तित्व स्वभावतः उसके काल के पूर्व ही सिद्ध है । उपरोक्त प्रसंग के बारे में शिलालेखों में वासुदेव के चिह्न महेश्वर वासुदेव अथवा भगवत् के उपासक वासुदेव सम्प्रदाय के प्राक् अस्तित्व को प्रमाणित करने वाले साक्षी हैं ।

वासुदेव एवं कृष्ण के साहित्यिक प्रसंगों में हमें वासुदेव की कथा उपलब्ध है जो घट-जातक में अपने कौटुम्बिक नाम कान्हा एवं केशव (संभवतः अपने केशों के गुच्छे के कारण) के नाम से भी पहचाना जाता है । नए अतिक्रमों के होते हुए भी उपरोक्त कथा कृष्ण के कुछ महत्वपूर्ण सामान्य वर्णन के साथ मेल खाती है । पाणिनि ४.१.११४ (ऋष्यन्धक-वृष्णि-कुरुम्यश्च) में क्षत्रियों की वृष्णि जाति का प्रसंग पाया जाता है । उणादि प्रत्यय द्वारा शब्द (वृष्णि) की उत्पत्ति हुई है जिसका शाब्दिक अर्थ 'शक्ति-शाली' अथवा 'महान नेता' है । इसका अर्थ 'पाराद' एवं 'कंह' भी होता है । यह शब्द यादव जाति का भी सूचक है, कृष्ण को प्रायः वाष्ण्य कहकर संबोधित किया गया है तथा गीता १०.३७ में कृष्ण कहते हैं 'वृष्णियों में मैं वासुदेव हूँ' ।^१ कौटिल्य के अर्थ-शास्त्र में भी वृष्णियों का प्रसंग मिलता है जहाँ वृष्णि-संघ द्वारा द्वैपायन पर आक्रमण करना बतलाया गया है । घट-जातक में भी वृष्णियों के नाश का कारण कन्ह द्वैपायन के शाप की कथा मिलती है । परन्तु महाभारत (१६.१) के अनुसार कृष्ण के पुत्र सांव पर विश्वामित्र, कण्व एवं नारद द्वारा शाप का निर्णय दिया गया है ।

^१ श्री २० ग० भंडारकर द्वारा लिखित 'अर्ली हिस्ट्री ऑफ़ डकन' पृ० ७ ।

^२ यूथेन वृष्णिरेजति, ऋग्वेद, १.१०.२ ।

के लोग कहे जाते हैं जो राजाज्ञा से विष्णु मंदिर में पूजा करते हैं एवं जो भागवत भी कहलाते हैं।^१ सात्वत एवं भागवत वे लोग हैं जो मूर्ति-पूजा द्वारा अपना पेट पालते हैं अतः निम्न एवं तिरस्कृत हैं। यामुन कहते हैं कि भागवतों एवं सात्वतों के बारे में जन साधारण की उपरोक्त धारणा सही नहीं है क्योंकि भागवतों एवं सात्वतों में से कुछ लोग ही मूर्ति-पूजा द्वारा अपना जीवन चलाते हैं, सब नहीं। उनमें से कई एक परम पुरुष भगवत् की पूजा व्यक्तिगत भक्ति एवं आसक्ति द्वारा करते हैं।

पाणिनि ४.३ ६८ पर टीका करते हुए पतंजलि के निरूपण द्वारा पता चलता है कि वह वृष्णि जाति के नेता वासुदेव तथा दूसरे भगवत् ईश्वर के रूप में वासुदेव में विश्वास करते थे। यह तो कहा ही जा चुका है कि वासुदेव नाम घटक जातक में भी मिलता है। अतः यह तर्क किया जा सकता है कि वासुदेव प्राचीन नाम है तथा निदेश एवं पतंजलि के लेखों से यह सिद्ध है कि वह ईश्वर अथवा भगवत् का नाम है। अतः वासुदेव शब्द की 'वासुदेव के पुत्र' के रूप में उत्तरकाल की व्याख्या एक अनधिकृत कल्पना है। संभवतः यादव जाति द्वारा अपने जाति सम्बन्धी विधि के अनुसार जाति-नायक के रूप में वासुदेव की पूजा की जाती थी एवं उसे सूर्य से सम्बन्धित विष्णु का अवतार समझा जाता था। मैगस्थनीज ने भारतवर्ष का प्रत्यक्ष विवरण देते हुए सौरसेनोई (Sourasenor) अर्थात् भारतीय राष्ट्र में दो महान् शहर (Methora) 'मैथोरा' एवं (Kleisobora) 'वल्कीसोबोरा' के बारे में लिखा है जिसके पार जहाज ले जाने योग्य नदी (jobares) जोवारिज, (Haracles) हेराक्लीज की पूजा करती हुई बहती है। 'मैथोरा' एवं 'जोवारिज' से उनका तात्पर्य अवश्य ही क्रमशः मथुरा तथा जमुना से है। संभवतः हेराक्लीज वासुदेव के ही नाम हरि से है। पुनः महानारत ६.६५ में भीष्म कहते हैं कि प्राचीन मुनियों ने उन्हें कहा था कि पहले देवों तथा ऋषियों की सभा के समक्ष परंपरूप उपस्थित हुए एवं ब्रह्मा ने करबद्ध होकर उसकी पूजा की। वासुदेव के रूप में पूजित इस महान् सत् ने प्रथमतः अपने अन्दर में ही संकर्षण को उत्पन्न किया। तदनन्तर प्रद्युम्न एवं प्रद्युम्न से अनिरुद्ध तथा अनिरुद्ध से ब्रह्मा उत्पन्न हुए। इसी महान् सत् वासुदेव ने नर एवं नारायण दो ऋषियों के रूप में प्रवतार लिया। महानारत ६.६६ में वह स्वयं कहते हैं कि 'सम्पूर्ण ब्रह्मांड को मुझे वासुदेव के रूप में पूजना चाहिए एवं मानव शरीर में मेरी प्रवहेलना को मैं भी नहीं करे।' उपरोक्त दोनों अध्यायों में कृष्ण एवं वासुदेव एक ही हैं। गीता में कृष्ण ने कहा है कि 'वृष्णियों में मैं वासुदेव हूँ।' यह भी बतनाया गया है कि वासुदेव का

^१ पंचमः सात्वतो नाम विष्णोरायतनं हि नः ।

पूजयेद्य ज्ञया राजां ग तु भागवतः स्मृतः ॥

उसका उद्गम स्थान महेस्वर, वामुदेव यचना विष्णु है जिसे स्वयं वेदा की उत्पत्ति किया । इस प्रकार देवदर संहिता में (१-२४-२६) इन विष्णु की स्तुति करने हुए कहा गया है कि नागवत साहित्य वेद-रक्ष की महान् साम्राज्ञ है एवं वेद स्वयं उसके तने हैं, तथा योगी उसकी सायाएँ हैं । इनका मुख्य उद्देश्य जगत् के मूल एवं वेदों के एक ही वामुदेव की महानता की प्रतिपादन करना है ।^१

इस मत का उपनिषदों के साथ सम्बन्ध इन शक्त स्पष्ट होता है जब इसमें वासुदेव की परम ब्रह्म माना जाता है ।^२ प्रज्ञेय वेदान्त में प्रजा, विराट्, विष्णु एवं तैजस् के सादृश्यानन्तर तीन अन्य ब्यूह उनके प्रमुख स्वयं थे । पञ्चमणि महानाथ में केवल वासुदेव एवं संतर्पण की ही चर्चा होने के कारण ऐसा प्रतीत होता है कि उसे चार ब्यूह का ज्ञान नहीं था । गीता की केवल वामुदेव का ही ज्ञान है । मतः ब्यूह के सिद्धान्त का अस्तित्व गीता के समय नहीं हुआ एवं इनका विकास धीरे-धीरे उत्तरकाल में हुआ । महानारत-प्रसंग से पता चलता है कि इस सिद्धान्त के कई विभिन्न रूपान्तर थे एवं कुछ एक ब्यूह में, कुछ दो में, कुछ तीन ब्यूह में तथा अन्य चार ब्यूह में विद्वान् करते थे । यदि गीता की ब्यूह की समस्या का ज्ञान होता तो

^१ महतो वेदवृक्षस्य मूलभूतो महानयम् ।

स्कन्धभूता ऋगाद्यास्ते शाखाभूताश्च योगिनः ।

जगन् मूलस्य वेदस्य वासुदेवस्य मुख्यतः ।

प्रतिपादकता सिद्धामूल वेदाख्यता द्विजः ।

—ईश्वर संहिता, १.२४-२६ ।

^२ यस्मात् सम्यक् परं ब्रह्म वासुदेवाख्यमव्ययम् ।

अस्मादवाप्य ते शास्त्राज्ज्ञान पूर्वेण कर्मणा ।

—रामानुज भाष्य में उद्धृत पुष्करागम, २.३.४२ ।

छो० उप० (७.१.२) भी एकायन के अध्ययन की ओर संकेत करता है—उदाहरणार्थ 'वाको वाक्यम्' 'एकायनम्' अंश में स्वयं एकायन की श्रीप्रश्न संहिता (२.३.८६) में वेद के रूप में वर्णित किया गया है ।

वेदमेकायनं नाम वेदानां शिरासि स्थितम् ।

तदर्शक पंचरात्रं, मोक्षदं तत्कृयावताम् ॥

यस्मिन्नेको मोक्ष मार्गो वेद प्रोक्तः सनातनः ।

मदाराधन रूपेण त एकायनं भवेत् ॥

गोपिकाचार्य स्व लिखित 'The Panchratras or Bhagwat Sastra'

(j. R. A. S १६

लिए ।

अवश्य ही उसका वर्णन उसमें होता क्योंकि भागवतों में एकान्तिन् मत का गीता प्रारंभिक ग्रन्थ है।^१ इस सम्बन्ध में यह व्यान रखने योग्य है कि नारायण नाम की चर्चा गीता में कहीं भी नहीं हुई है एवं वासुदेव को तथा आदित्यपति विष्णु को एक ही माना गया है। इस प्रकार २० ग० मंडारकर के शब्दों में 'यह द्रष्टव्य है कि व्यूह का कथन नहीं करने वाली गीता की तिथि, शिलालेख, निदेश एवं पतंजलि के पूर्व की तिथि है अर्थात् चौथी शताब्दी ई० पू० के प्रारम्भ में ही इसकी रचना हुई। यह कहना कठिन है कि यह कब प्रारम्भ हुआ। जब गीता की रचना हुई तबतक न तो वासुदेव एवं नारायण की एकरूपता स्थापित हुई थी (जैसा कि ग्रन्थ से स्पष्ट है) और न विष्णु को उसका अवतार माना गया। विष्णु को परम नहीं मानकर आदित्यपति माना गया तथा दसवें अध्याय के अनुसार इसी अर्थ में वासुदेव को विष्णु माना गया क्योंकि किसी समुदाय की सर्वश्रेष्ठ वस्तु को उसकी विभूति माना जाता है।^२

गीता की तिथि के बारे में विद्वानों के बीच एक लम्बा विवाद चला आ रहा है एवं हमारे वर्तमान हेतु के लिए इस विस्तृत मतभेद में पड़ना उचित नहीं। इस विषय में जितने मत हैं उनमें सर्वाधिक मत डॉ० लीरिन्सर का है जिसके अनुसार इसकी रचना बुद्ध के बाद तथा 'न्यू टेस्टामेंट' के प्रभाव में ईसवी काल के कई शताब्दियों बाद हुई। भगवद्गीता के अनुवाद की भूमिका में श्री तैलंग ने कहा है कि पूर्वोक्त मतानुसार भगवद्गीता में बौद्ध दर्शन की विशिष्ट बातें नहीं पाई जातीं। इसके अतिरिक्त इस बात को भी सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है कि गीता में बौद्ध दर्शन के साथ-साथ कपिल का सांख्य दर्शन एवं पतंजलि योग-सूत्रों का योग भी वर्णित नहीं है। बौद्ध दर्शन के पूर्व गीता के अस्तित्व का प्रमाण उपरोक्त प्रमाण के साथ-साथ वासुदेव का नारायण के साथ ऐक्य नहीं होना तथा व्यूह सिद्धान्त का अप्रकट होना है। यत्र-तत्र प्रक्षिप्त श्लोकों का समावेश सुलभ है। गीता-लेखन काल ब्रह्म सूत्रोपरान्त होने का ग्रन्थ कोई प्रमाण नहीं होने के कारण श्लोक 'ब्रह्म सूत्र पदंश्चैव हेतुमदिमविनिश्चितः'^३

^१ पञ्चतंत्र के निम्नलिखित उद्धरण से यह स्पष्ट है कि एकान्तिन योग का साम्य सात्वत अथवा पंचरात्र से है।

सुहृत्सुहृत् भागवतस्सात्वतः पंचकालवित् ।

एकान्तिकस्तन्मयश्च पंचरात्रिक इत्यापि ।

इसो योग को एकायन अथवा एक का पथ भी कहते हैं जैसा कि ईश्वर संहिता १-१८

के निम्नलिखित श्लोक से स्पष्ट है :

मोक्षायनाम वै पन्था एतद्यनोन विद्यते ।

तस्मादेकायसं नाम प्रवदन्ति मनोपिणः ॥

^२ भगवद्गीता एण्ड शेविड्जम, पृ० १३ ।

है कि भागवत लोग मूर्ति-पूजा करते थे तथा मूर्ति और मन्दिर निर्माण करते थे । गीता में (६-२६) भी पत्ते, जल तथा पुष्प से पूजा करने का अर्थ निःसंदेह मूर्ति-पूजा ही है । पतंजलि के महामाष्य (२.२.२४) में एक श्लोक लिखा गया है जिसमें संकर्षण का कृष्ण के साथी अथवा भाई के रूप में प्रसंग है एवं उसी माष्य के २.२.३४ में उन्होंने एक अन्य प्रसंग में कहा है कि धनपति, राम एवं केशव अर्थात् बलराम संकर्षण एवं कृष्ण के मन्दिर के विभिन्न प्रकार के संगीत के वाद्य बजाए जाते थे ।^१

यामुन के मतानुसार भागवत् संप्रदाय के विरोधियों का कहना है कि चूंकि विष्णु पूजा प्रारम्भ करने के लिए साधारण ब्राह्मणत्व-दीक्षा पर्याप्त योग्यता नहीं है एवं विशिष्ट विधिपूर्वक क्रियाओं का सम्पादन आवश्यक है अतः यह स्पष्ट है कि भागवत् पूजा के प्रकार मूल रूप से वैदिक नहीं है । चौदह हिन्दू विज्ञान जैसे छ वैदांग अर्थात् वैदिक शिक्षा, छ कल्प, व्याकरण, छन्द, ज्योतिष, निरुक्त, चार वेद, मीमांसा, न्याय-विस्तार सहित पुराण एवं धर्मशास्त्र आदि में पंचरात्र शास्त्रों उल्लेख नहीं मिलता । अतः भागवत् अथवा पंचरात्र शास्त्र मूल रूप से अवैदिक है । परन्तु यामुन का कहना है कि नारायण महेश्वर हैं अतः उनकी पूजा का वर्णन करने वाले भागवत् साहित्य का भी वेदों की तरह एक ही श्रोत समझना चाहिए । भागवत् लोगों की ब्राह्मणों की तरह वही बाह्य वेश-भूषा एवं वही वंश परम्परा है । आगे चलकर वे कहते हैं कि यद्यपि सात्वत का अर्थ जाति बहिष्कृत है तथापि विष्णु के भक्त के अर्थ में प्रयुक्त सात्वत् शब्द उससे भिन्न है । इसके अतिरिक्त समस्त भागवत् लोग अपनी जीविका चलाने के लिए ही मूर्ति-पूजा एवं पुजारियों का बंधा नहीं करते बल्कि कई शुद्ध भक्ति द्वारा प्रेरित होकर ही मूर्ति-पूजा किया करते हैं । भागवत् लोगों के श्रेष्ठतम समर्थक यामुनाचार्य द्वारा प्रतिपादित उपरोक्त पक्ष अत्यन्त निर्बल है जिससे स्पष्ट है कि भागवत संप्रदाय का मूल अवैदिक है एवं मूर्ति-पूजा, मूर्ति-निर्माण, मूर्ति-पुनरुद्धार तथा मन्दिर निर्माण का श्रोत वही विशिष्ट संप्रदाय था । फिर भी पंचरात्र मत के सम्पूर्ण शास्त्रों में यह सर्वमान्य एवं निर्विवाद परम्परा है कि यह वेदों पर आधारित है । परन्तु वैदिक मत से इनका भेद भी सर्वविदित है । स्वयं यामुन ने प्रसंग (आगम प्रामाण्य पृ० ५१) में कहा है कि चारों वेदों में अपने पुरुषार्थ को प्राप्त नहीं कर सकने के कारण शांडिल्य ने इस शास्त्र की रचना की । यज्ञ-यागादि के स्वार्थपूर्ण उद्देश्यों का वर्णन करते हुए गीता में कृष्ण ने अर्जुन को वेदों के परे जाने को कहा है । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि पंचरात्र साहित्य का वास्तविक सम्बन्ध इस तथ्य से है कि

^१ मृदंगं शङ्खं पणवाहं घृयन्नदन्ति संसदि ।

प्रसादे धनपतिरामकेशवानाम् ।

उसका उद्गम स्थान महेश्वर, वासुदेव अथवा विष्णु है जिसने स्वयं वेदों को उत्पन्न किया। इस प्रकार ईश्वर संहिता में (१-२४-२६) इस विषय की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि भागवत साहित्य वेद-वृक्ष की महान् शाखा है एवं वेद स्वयं उसके तने हैं, तथा योगी उसकी शाखाएँ हैं। इसका मुख्य उद्देश्य जगत् के मूल एवं वेदों के एक रूप वासुदेव की महानता को प्रतिपादित करना है।^१

इस मत का उपनिषदों के साथ सम्बन्ध उस वक्त स्पष्ट होता है जब इसमें वासुदेव को परम ब्रह्म माना जाता है।^२ अद्वैत वेदान्त में प्रज्ञा, विराट्, विश्व एवं तैजस् के सादृश्यानन्तर तीन अन्य व्यूह उसके अमुख्य स्वरूप थे। पतंजलि महामाध्य में केवल वासुदेव एवं संकर्षण की ही चर्चा होने के कारण ऐसा प्रतीत होता है कि उसे चार व्यूह का ज्ञान नहीं था। गीता को केवल वासुदेव का ही ज्ञान है। अतः व्यूह के सिद्धान्त का अस्तित्व गीता के समय नहीं हुआ एवं इसका विकास धीरे-धीरे उत्तरकाल में हुआ। महाभारत-प्रसंग से पता चलता है कि इस सिद्धान्त के कई विभिन्न रूपान्तर थे एवं कुछ एक व्यूह में, कुछ दो में, कुछ तीन व्यूह में तथा अन्य चार व्यूह में विश्वास करते थे। यदि गीता को व्यूह की समस्या का ज्ञान होता तो

महतो वेदवृक्षस्य मूलभूतो महानयम् ।

स्कन्धभूता ऋगाद्यास्ते शाखाभूताश्च योगिनः ।

जगन् मूलस्य वेदस्य वासुदेवस्य मुख्यतः ।

प्रतिपादकता सिद्धामूल वेदाख्यता द्विजः ।

—ईश्वर संहिता, १.२४-२६ ।

यस्मात् सम्यक् परं ब्रह्म वासुदेवाख्यभव्यम् ।

अस्मादवाप्य ते शास्त्राज्ज्ञान पूर्वेण कर्मणा ।

—रामानुज भाष्य में उद्धृत पुष्करागम, २.३.४२ ।

छो० ७५० (७.१.२) भी एकायन के अध्ययन की ओर संकेत करता है—उदाहरणार्थ 'वाको वाक्यम्' 'एकायनम्' अंश में स्वयं एकायन को श्रीप्रश्न संहिता (२.३.८६) में वेद के रूप में वर्णित किया गया है।

वेदमेकायनं नाम वेदानां शिरासि स्थितम् ।

तदंशं पंचरात्रं, मोक्षदं तत्कृयावताम् ॥

यस्मिन्नेको मोक्ष मार्गो वेद प्रोक्तः सनातनः ।

मदाराधन रूपेण तस्मादेकायनं भवेत् ॥

गोपिकाचार्य स्वामी द्वारा लिखित 'The Panchratras or Bhagwat Sastra' (j. R. A. S १६१२) लेख देखिए ।

अवश्य ही उसका वर्णन उसमें होता क्योंकि भागवतों में एकान्तिन् मत का गीता प्रारंभिक ग्रन्थ है ।^१ इस सम्बन्ध में यह ध्यान रखने योग्य है कि नारायण नाम की चर्चा गीता में कहीं भी नहीं हुई है एवं वासुदेव को तथा आदित्यपति विष्णु को एक ही माना गया है । इस प्रकार २० ग० भंडारकर के शब्दों में 'यह द्रष्टव्य है कि व्यूह का कथन नहीं करने वाली गीता की तिथि, शिलालेख, निदेश एवं पतंजलि के पूर्व की तिथि है अर्थात् चौथी शताब्दी ई० पू० के प्रारम्भ में ही इसकी रचना हुई । यह कहना कठिन है कि यह कब प्रारम्भ हुआ । जब गीता की रचना हुई तबतक न तो वासुदेव एवं नारायण की एकरूपता स्थापित हुई थी (जैसा कि ग्रन्थ से स्पष्ट है) और न विष्णु को उसका अवतार माना गया । विष्णु को परम नहीं मानकर आदित्यपति माना गया तथा दसवें अध्याय के अनुसार इसी अर्थ में वासुदेव को विष्णु माना गया क्योंकि किसी समुदाय की सर्वश्रेष्ठ वस्तु को उसकी विभूति माना जाता है ।^२

गीता की तिथि के बारे में विद्वानों के बीच एक लम्बा विवाद चला आ रहा है एवं हमारे वर्तमान हेतु के लिए इस विस्तृत मतभेद में पड़ना उचित नहीं । इस विषय में जितने मत हैं उनमें सर्वाधिक मत डॉ० लॉरिन्सर का है जिसके अनुसार इसकी रचना बुद्ध के बाद तथा 'न्यू टेस्टामेंट' के प्रभाव में इसवी काल के कई शताब्दियों बाद हुई । भगवद्गीता के अनुवाद की भूमिका में श्री तैलंग ने कहा है कि पूर्वोक्त मतानुसार भगवद्गीता में बौद्ध दर्शन की विशिष्ट बातें नहीं पाई जातीं । इसके अतिरिक्त इस बात को भी सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है कि गीता में बौद्ध दर्शन के साथ-साथ कपिल का सांख्य दर्शन एवं पतंजलि योग-सूत्रों का योग भी वर्णित नहीं है । बौद्ध दर्शन के पूर्व गीता के अस्तित्व का प्रमाण उपरोक्त प्रमाण के साथ-साथ वासुदेव का नारायण के साथ ऐक्य नहीं होना तथा व्यूह सिद्धान्त का अप्रकट होना है । यत्र-तत्र प्रक्षिप्त श्लोकों का समावेश सुलभ है । गीता-लेखन काल ब्रह्म सूत्रोपरान्त होने का अन्य कोई प्रमाण नहीं होने के कारण श्लोक 'ब्रह्म सूत्र पदैश्चैव हेतुमदिमविनिश्चितः'

^१ पञ्चतंत्र के निम्नलिखित उद्धरण से यह स्पष्ट है कि एकान्तिन योग का साम्य सात्वत अथवा पंचरात्र से है ।

सुहृत्सुहृत् भागवतस्सात्वतः पंचकालवित् ।

एकान्तिकस्तन्मयश्च पंचरात्रिक इत्यापि ।

इसी योग को एकायन अथवा एक का पथ भी कहते हैं जैसा कि ईश्वर संहिता १.१८ के निम्नलिखित श्लोक से स्पष्ट है :

मोक्षायनाम वै पन्था एतद्यनोन विद्यते ।

तस्मादेकायसं नाम प्रवदन्ति मनीषिणः ॥

^२ वैष्णवइज्म एण्ड श्रीविइज्म, पृ० १३ ।

पत्रिका, ७ पेज ५२८-५३२ पर लिखित लेख के प्रसंग में तिलक ने लिखा है कि बोधायन वृह्य शेष सूत्र २.२२.६ गीता ६.२६ का संकेत करता है एवं बोधायन पितृ-मेघ सूत्र तृतीत प्रश्न के प्रारम्भ में गीता के अन्य अंश का उद्धरण करता है।^१ प्रसंगवश यह भी कहा जा सकता है कि गीता की लेखन पद्धति अत्यंत प्राचीन है; इसे उपनिषद् कहा गया है एवं इसमें कई अंश ऐसे उपलब्ध हैं जो ईश (ईश ५, देखिए भगवद्गीता १३.१५ एवं ६.२६), मुण्डक (मुण्ड २.१.२ गीता १३.१५), काठक (२.१५, २.१८ एवं १६ तथा २.७, गीता ८.२, २.२०, २६) तथा अन्य उपनिषदों में प्राप्त है। इस प्रकार गीता को बौद्ध दर्शन का 'परवर्ती' मानने का कोई निश्चित प्रमाण अप्राप्य होने के कारण तथा बौद्ध दर्शन का किंचित् मात्र भी उसमें उल्लेख नहीं मिलने के कारण गीता को अत्यंत प्राचीन प्राक् बौद्ध दर्शन मानना पड़ता है चाहे यह मत कितना ही अप्रचलित क्यों न हो। भाषा की दृष्टि से भी गीता की परीक्षा की जाय तो यह प्राचीन एवं अप्राणिनीय लगता है। इस प्रकार 'युष्' धातु में से युद्धस्व के स्थान पर हमें युद्ध्य (८.७), पाणिनी-संस्कृत में आत्मनेपद 'यत्' को ६.३६, ७.३, ६.१४ और १५.११ में परस्मैपद में भी प्रयुक्त किया गया है; 'रम्' को भी १०.६ में परस्मैपद में प्रयुक्त किया गया है। 'कांक्ष' ब्रज्, विष् एवं इङ् धातुओं को पाणिनि की संस्कृत में परस्मैपद माना है परन्तु गीता में (कांक्ष १.३१ में ब्रज् २.५४ में विष् २३.५५ में एवं इङ् ६.१६ एवं १४.२३) उनको आत्म ने पद भी मानकर प्रयोग किया गया है। पुनः साधारणतया आत्मनेपद में प्रयुक्त 'उद्विज्' क्रिया ५.२० में परस्मैपद में प्रयुक्त हुई है; 'निवत्स्यसि' के स्थान पर 'निवविष्यसि' १२.८ में मा शोचीः के स्थान पर मा शुचः १६.५ में, एवं ३.१० में प्रसविष्यध्वम् का प्रयोग व्याकरण के नियमों के विलकुल विरुद्ध है। अतः १०.२६ में प्रयुक्त 'यमः संयमताम्' 'यमः संयच्छताम्' होना चाहिए; ११.४१ में प्रयुक्त 'हे सखेति' दोषयुक्त सन्धि का उदाहरण है; ११.४४ में प्रयुक्त 'प्रियायाहंसि' 'प्रियायाः अहंसि' के स्थान पर तथा १०.२४ 'सेनान्याम्' के स्थान पर 'सेनानिनाम्' का प्रयोग हुआ है।^२ उपरोक्त भाषा सम्बन्धी अनियमितताएँ यद्यपि

^१ बोधायन गृह्य-शेष सूत्रः तदाह भगवान्, पत्रं पुष्पं फलं तोयं, यो मे भक्त्या प्रयच्छति । तदहं भक्त्या उपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ।

बोधायन पितृ-मेघ सूत्र-यतस्यैव मनुष्यस्य ध्रुवं मरणमिति विजानीया तस्माज्जाते न प्रहृष्यन् मृते च न विपीदेत । गीता के जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः आदि से तुलना कीजिए ।

नोट : उपरोक्त नव प्रसंग तिलक के भगवद्गीता रहस्य, पृ० ५७४ आदि से लिए गए हैं ।

^२ इसी प्रकार के अधिक दोषों को जानने के लिए संसारकर स्मृति ग्रन्थ में श्री व. क. रजवाड़े द्वारा निम्नित लेख को देखिए जिसमें से उपरोक्त दोष संग्रहीत है ।